

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY****KOTA (Raj)**

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER S No	DUE DTATE	SIGNATURE

THE PURĀṆAS & NATIONAL INTEGRATION

पुराणों में राष्ट्रीय एकता

110891

U. G. C. BOOKS

Other Seminar Papers

Edited by

Prof PUSHPENDRA KUMAR

- (i) **Aesthetics and Sanskrit Literature**
संस्कृत साहित्य में सौन्दर्य चेतना
- (ii) **Treatment of Pathos in Sanskrit Dramas**
संस्कृत नाटको में करुण अभिव्यञ्जना
- (iii) **Linguistic^५ Thought in Ancient India**
- (iv) **भारतीय आचार्यों का भाषा चिन्तन**
- (v) **India in Sanskrit Inscriptions**
संस्कृत अभिलेखों में भारत
- (vi) **Kautilya Arthashastra An appraisal**
कौटिल्य अर्थशास्त्र एक परीक्षण

The
Purānas And National Integration
पुराणों में राष्ट्रीय एकता

110891

Edited by
PROF PUSHPENDRA KUMAR
South Campus, Delhi University

Foreword By
DR. S S RANA
Dean of Colleges, University of Delhi

On Behalf of
SANSKRIT PARISHAD
South Delhi Campus, Delhi University
Dhaulan Kuan—New Delhi-21

Published By



NAG PUBLISHERS

11A/U A JAWAHAR NAGAR,
DELHI-110007 (INDIA)



© NAG PUBLISHERS

- 1 11A/U A JAWAHARNAGAR, DELHI-11 0007
- 2 8A/U A 3, JAWAHARNAGAR, DELHI-110007
- 3 JALALPURMAFI (Chunar, Mirzapur) U P

ISBN 81-7081-231-3

First Edition 1990

Price Rs 360 00

PRINTED IN INDIA

PUBLISHED BY NAG SHARAN SINGH, FOR NAG PUBLISHERS,
11A/U A, JAWAHAR NAGAR, DELHI-7, AND PRINTED AT
A R PRINTERS, D-102, NEW SEELAMPUR, DELHI-110053

FOREWORD

The Purānas are among the mass of ancient Indian literature of poetic creativity. These have served as a perennial source of ideas relevant in their own way throughout ages. They along with the epics are traditionally known to be supplementary to the Vedas. While on the one hand, they reflect the socio-religious conditions of the contemporary societies, on the other hand serve as the guiding pillars for future generations. The vastness of this literature and its extent of influence over vast areas of our country have secured a very important place in the life of our people, particularly the masses in general. The Purānas disseminate knowledge to the layman and to the scholar in an equally intelligible manner, and thus have a wider appeal. It is no wonder then, that the Puranas have attracted the attention of scholars for a very exhaustive and continued evaluation of their contents and thought.

The Department of Sanskrit of South Campus has done well in organising an All India Seminar from 14-16 December, 1989 on the subject, "India as revealed in the Purānas and their role in national integration". The Department, it is quite heartening to see, has published the proceedings in a book form. The work incorporates wide range of topics and presents before the reader a rich and varied form. The Department certainly deserves the gratitude of all those who are interested in Puranic studies. The role of the Purānas in national integration has been well brought out here. The respective Purānas go to the minor details and preach the supremacy of one or the other sect. But at the same time, there is an overriding theme of the oneness of reality. They delve on the diverse aspects of socio-religious practices but have always underlined the unity of Indian culture and tradition. The integrity of the country,

re, 'Bhārata' has been upheld unequivocally. No doubt, the Purānas have served as a great link between the people in our vast country regarding religious faiths and practices, traditions and festivals, and myths and legends. They played a vital role in keeping the society together and served as its strength.

In today's life of emerging social tensions, the Purānas present a very useful model where unity in diversity is the underlying current of thought. The present work will give enough food for thought in the present context. I have great pleasure in introducing this thought-provoking volume to Indologists, and quite sure, be found exceeding useful and interesting by scholars all over the world. I congratulate Prof. Pushpendra Kumar for successfully organising the Seminar and bringing valuable articles in book form. I also thank the scholars who have contributed the articles and also the participants who made the seminar a great success.

Dated 15.10.1990

S S RANA
Dean of Colleges,
University of Delhi,
Delhi

INTRODUCTION

Prof Pushpendra Kumar

India's cultural heritage is not only one of the most ancient, but it is also one of the most extensive and varied. To it have contributed, throughout the ages many races and peoples, who have come into contact with India or settled within her borders, joining the ranks of her people and helping to evolve a distinctive Indian Culture the keynote of which, is synthesis on the basis of eternal values. The foundations of the two great ideals of India—synthesis of cultures and spiritual Regeneration of Man—have been truly laid in the early phases of Indian history.

Rabindra Nath Tagore, in one of his great poems, *Bhārata—Tirtha* (India as the great Holy Spot), has expressed in beautiful language how different peoples came into India from pre-historic times right down to recent centuries, and have co-operated in building up a great culture, which does not seek to exclude anything, but is all inclusive, and does not take up an attitude, which would deny to any people its right of self-expression. As a matter of fact, the great culture of India is fundamentally a synthesis—a synthesis of not only blood and race, but also of speech and of ways of thinking as well as of cultures—material intellectual and spiritual, which give ideologies and determine attitudes and actions.

No culture or civilization has come into being in any country, and at any age, in a completed and a perfected form. There has always been an evolution in the development of man and his surroundings. Man is for ever-becoming, and like all other things mundane, his affairs are always in a state of flux and change.

The Indian civilization is inspired by the spiritual insight of our sages and is marked by a certain moral integrity, a fundamental loyalty, a fine balance of individual desires and

social demands and these are responsible for its vitality and continuity. Spiritual life is the true genius of India. Those who make the greatest appeal to the Indian mind are not the military conquerors, not the rich merchants, not the great diplomats, but the holy sages, the Rṣis who embody spirituality at its finest and purest. India's pride is that almost in every generation, and in every part of the country from the time of her recorded history, she has produced these holy sages, who embody for her, all that the country holds most dear and sacred, though they generally remain away from the main-stream of society. Kings and commoners pay reverent homage to them and take their advice in the problems of their personal lives as well as in public affairs. They teach us that pride and power, wealth and glory, are nothing in comparison with the power of spirit.

Man, when he had become a civilized being and made life possible, secure and comfortable, began to think seriously about the problems connected with life—particularly about the great guiding forces of life and being. It was arrived by the deeper and the finer consciousness of Man, when he had advanced in civilization. It was not merely the promptings of fear and wonder which lay at the root of early religions. He made this discovery for himself that behind life and existence there is a great force, a great presence, which has been viewed differently by various groups of people, conditioned as they were by their economic and cultural background. They discovered, as in India, the *Ekam Sat*—‘The one single Existence that is’, and the Indian sages also said that the wise men, described it in a manifold way.

In Hinduism the descriptions of the Supreme are many-sided and comprehensive. A catholic religion expresses itself in a variety of forms and comprehends all the relations, which exist between man and God. Some of the great religions of the world, select one or the other of the relations, exalt it to the highest rank, make it the centre and relate all else to it. They become so intolerant as to ignore the other relations and insist on one's own point of view. But Hinduism provides

enough freedom for a man to go forward and develop along his own lines. Our conception of God answers to the level of our mind and interests. Hinduism admits that religion cannot be compressed within any juridical system or reduced to one single doctrine.

But as a matter of fact, religion cannot escape from symbolism, from icons and crucifixes from rites and dogmas. These forms are employed by religion to focus its faith, but later on they become more important than the faith itself. A symbol does not subject the Infinite to the finite, but renders the finite transparent. It aids us to see the Infinite through it. When we confuse the symbol with the reality, exalt the relative into the Absolute, difficulties arise and an unjustified idolatry develops and stands in the way of religious fellowship and understanding.

Every dogmatic religion overlooks the spiritual facts and worships the theological opinions. It is more anxious for the spread of its dogmas than for the spiritual education of mankind. If we realize the true place of symbolism, then we have not to bother about how men reach the knowledge of spiritual Reality. The different religious groups bound within themselves by means of rites and ceremonies, militate against the formation of a human society. Intuitive religion on the contrary, rebels against these dogmas, rites, confident in the strength of the one spirit, whose presence works and illumines the whole of mankind.

‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ‘and’ सत्यं शिवं सुन्दरम्’ ।

The extensive plains of the Sindhu and the Gangā were the principal seats of early Indian civilization, while the mountain fastnesses lying to their south and the numerous valleys and deltas in the southern peninsula harboured more ancient, though regional civilizations, which added powerful and important new strains and thus enriched the totality which is known as Indian civilization. The North has been the centre of great empires like those of the Mauryas and the Guptas, and it has also been the region from which some o

the major cultural influences have radiated in various directions. In later centuries, the South too, developed fairly big and powerful empires, overcoming geographical factors. The South was less open to invasions than the North, and it not only maintained the continuity of Indian Culture, but also protected and nurtured it when it faced danger in the North.

The coastline in the west of the peninsula, is near a mountain chain viz. the Western Ghats. These are the regions of the Gulf of Cambay in the north, Goa in middle and the ports of Malabar in the south. It is at the sea-end of a road which ran from this point through the highlands of Malwa on to the plains of the Gangā. The ports through which the trade with the western Asian countries and Europe was carried on, in the past, were Broch, Cambay or Surat. From these points, the north-eastern road followed roughly, the Chambal or the Betwa valley. It is interesting to note that many Buddhist or Brahmanical ancient monuments were situated on the two sides of a line, which can be drawn to join the end of the Gulf of Cambay with Kanpur in the middle of the Gangā plains.

The eastern shore of the peninsula is not abrupt or walled out as in the west, its nature is indeed precise by the opposite. The coastline is formed by flat lands, while the sea is not deep and is broken by heavy surfs. Ships of little more than ordinary size have to stand far out at sea, unless harbours are artificially created as in Madras or Vishakhapatnam. Burma, Indonesia and Thailand had maritime connections with Kalinga, Andhra and the Tamil-speaking country in the past. There was a very important point of embarkation at the mouth of the Ganga, generally identified with Tamralipta.

The main roads from the populous northern plains to the South have lain across the Vindhya, more or less in the western section of the latter. There was another route which lay along the Mahānadi valley, from the neighbourhood of Varanasi, Mirzapur, Allahabad, through the Chhatisgarh

plains and then along the narrow gorge of the Mahānadī until it opened out into the delta at its eastern end. The last route from North to South lay along the eastern coastal plain itself, stretching from the South-western confines of Bengal down to the Kaverī delta in the extreme South. This was a most difficult route in the past, as it was interrupted at a considerable number of points, by broad rivers which had nearly reached the end of their journey from the western highlands of the plateau to the eastern sea. In any case, the western routes were more important in the past than the eastern ones and many of the kingdoms had their focal points in the west than in the east.

A proper interpretation of the Itihāsa and the Purāṇas would be to regard them as the works of gifted seers who availed themselves of certain ancient or recent historical and religious traditions, and wove those traditions into narratives, anecdotes, episodes, and these works reflected and reproduced certain attitude towards life. In truth, these are a body of writings which are popular expositions of inherited truths and messages to diffuse their purport amongst the people at large. Thus, the Rāmāyana furnishes pictures of Kings who led spiritual life and of ascetics who played a great part in the affairs of nations. Such difficult situations are pictured whose impact on several human souls is marvellously analysed. Dharma, as the chief factor in the shaping of human life is the underlying motive of the Rāmāyana and its many episodes. The Mahābhārata is not only a picture of a great internecine struggle illustrating the conflict of human motive and human attributes but a repertory of comprehensive secular and religious learning. It is not simply a great poem but also a manual of ethics and politics. It can well be asserted that the Rāmāyana, the Mahābhārata, and the Purāṇas have throughout been the foundations of Hindu ethics and beliefs.

Whatever the respective dates of the several Purāṇas may be, they embody ancient legends as the very name, Purāṇa signifies. The Purāṇas deal mainly with the actions of mortal

Heroes and embody and illustrate both human virtues and frailties, as well as celebrate the power and the work of various super-human personages and deities. The पचलक्षण described by Amar Singh as characterizing the Purānas, are not necessarily found in all of them. The contents of many Purānas are very old but many of them may be later and of sectarian bias. They are never—the—less a valuable record of Hindu beliefs which originated next in order to the Vedas and incorporated hero-worship as well as divine-worship, and they may be rightly described as essentially pantheistic in character. Although a particular divinity may be glorified, nevertheless there is an underlying quest for unity of life and of Godhead.

Almost all the Purānas are in the form of dialogues between an exponent and are enquiries. Thus, the Viṣṇu Purāṇa was a gift to Pulastya by Brahmā. Pulastya communicated it to Parāśara and Parāśara to Maitreya. The Purānas are classified into three categories, the Sattvic Purānas, the Rājasic Purānas and the Tāmasic Purānas. The Vāyu Purāṇa is considered the oldest of them. But perhaps the Mārkeṇḍeya Purāṇa and the Bhāgavata Purāṇa are the most celebrated ones. From the literary point of view, perhaps, the most perfect is the Viṣṇu Purāṇa. These Purānas and the several Upa-purānas, when rightly construed, are neither mutually contradictory, nor even purely sectarian. Regarded as a whole they furnish a compendious portrayal of human rights and obligations and a description of Hindu life as it has been and as it should be.

Great mental expressions and new political outlooks were the characteristics of the Epic—Puranic age. Gradually, the idea was evolved that India, inspite of its various kingdoms, races and creeds, was essentially one. This fundamental unity was enforced in several passages of the Mahabhārata. The Kūrma Purāṇa in describing Bhārata varṣa, emphasizes its unity notwithstanding the diversities of races and culture. The earliest Vāyu Purāṇa strikes the same note. The Hindu scheme of life expressed in the 'Dharma—Artha—Kāma—Mokṣa', formula—which had originated earlier,

was perfected and codified during this period. Ideal types of characters representing all stages of human life became epic heroes. The heroes as the guardian of fundamental human values, virtues and loyalties were presented in the Purāṇas as examples and symbols of the variegated Indian life. The stories, epilogues, and parables in the Purāṇic texts, were put together, but not for the purpose of furnishing a chronologically accurate history. Recent researches have demonstrated that the Purāṇas are more accurate historically, geographically and culturally than these were at one time supposed. It should be borne in mind that these were composed to furnish living examples and models of virtues. Though each Purāṇa exalts a particular deity, it must be noted that the catholicity and the uniformity of the Hindu approach to the Supreme Reality is affirmed at every turn.

The fact that India found it possible to follow a more or less sheltered course of cultural evolution, can be ascribed to a certain extent, to the geographical characteristics of the land. India's continental status, protected by the Himalayan mountain barriers, which permitted only few invaders or colonizers, necessitating the submerging of their advance parties in the local population. India's culture has been preserved through the ages and not met with the fate of other ancient civilizations of the world. Physical features and climatic conditions have affected the lives and habits of the people, influenced their character and make up, and invested them with distinctive characteristics. Firstly it provided livelihood without struggle, and life of ease fostered intellectual pursuits and nature favoured philosophical speculations, resulting in the growth of art, literature and philosophical schools. Those inhabiting the coastal regions became mariners and established trade relations with the world. According to K M Panikkar, despite the unity of India based on Sanskrit language and culture and on Hindu religion and social institutions, geography is trying to assert itself to show that ethnically and linguistically these are various groups. But above this diversity, India also developed

a large measure of over-all similarity and unity with the limitations set by its geography. It is true that travel was comparatively difficult, and isolation more congenial in ancient times of India. Yet, similarities arose out of migration or diffusion, through trade and conquest, as well as through certain superior forms of intellectual or cultural co-operation. In spite of her vastness and variety, India has always been an integral geographical unity, and the magic spell of her natural unity in the midst of diversity has impressed itself on all these cultures, and on those which came in more historic times welding them all into a vast synthesis sharing their essential elements, have preserved the motto of Indian culture as has been expressed in the Rgvedic dictum — एक सदिप्रा बहुधा वदन्ति । It will be no exaggeration if we say that the whole history of Indian life and culture has been throughout an amplification of this idea of unity.

The over-riding fact of India's geographical unity gave rise to an under current of strong urges to realize the political unity of India under one government. The ideal of universal sovereignty (सार्वभौम, चक्रवर्त्तिन, आसमुद्रक्षितिज) was always inculcated in the kings by the political thinkers Āśetu-Himācala : from Rāmeswaram in the south and to the Himalayas in the north, is a very common term in Indian literature. While the geographical unity impelled the kings to realize the political unity of India, the vastness of the country has given rise to a feeling of self-sufficiency in the people and India has rarely launched on political conquests outside her borders. Her conquests have always been in the realm of culture and religion, and even the kingdoms that she established in South East Asia partake more of a cultural character. Whereas her fertile lands and immense riches have attracted invasions from outside, India has been contented to follow a peaceful policy, trying to absorb the invaders into the body politic and sending out cultural currents far and wide with her own distinctive stamp.

India's rivers, sustaining vast masses of population and affording beautiful scenery and cool breeze, have created such a sense of holiness about them in the minds of the people, that they have been deified and worshipped. Not only these rivers are the source places of pilgrimage, but their courses have all along been considered as sacred places since very ancient times. The spots where two rivers meet, or the river joins the sea, are considered specially holy.

The forests have been the ideal places for the great educational institutions in the past. The lure of the forest has always been great and deep for the Indian mind and Tapovana have always gone hand in hand in Indian culture since time immemorial.

The mountains have exercised a similar effect upon the Indian mind. The snow-clad Himalayas have been described by Kālidāsa as the 'King of mountains, ensouling divinity'. There is the abode of Śiva and Pārvatī. From the most ancient times, Himalayas have attracted pilgrims from all over India. These have been the resort of ascetics and philosophers, have stirred their spiritual and religious thoughts and have deeply affected national life and literature. The Himalayas have not only protected the country from the invasions from the north, but have also sheltered the rest plains of northern India from the icy cold-winds from Tibet and have played a great part in determining the climate of North India.

The mountains, the rivers and the forests have inspired a love of nature in Indian mind, which is unique, and is reflected in many aspects of Indian life. These have enabled the Indian thinkers to pursue truth without fear or favour, the fertile soil and the rich resources of the land have afforded them enough leisure to ponder on problems of existence to build up lofty philosophical systems, and to create a literature and art filled with the love of God, man and nature. As well as the climate, the fertility of soil, and beautiful and bounteous nature have induced the Indian people to take to agriculture and other peaceful pursuits.

India has built up certain mechanisms by means of which common intellectual and emotional elements of culture would be brought to the door of the most distant communities, isolated by its geographical conditions. One of the outstanding facts of India's educational organization, which have survived to the present day, has been the role, played by her wandering mendicant philosophers, who went from court to court. Brahmanical priests and story-tellers, belonging to several castes, for the propagation of common system of traditions all over the land. These people wandered the country by taking geographical barriers from very ancient times. It was the duty of such mendicants to wander from one place of pilgrimage to another, from one forest or mountain-retreat to another, as a part of religious discipline.

Pilgrimage is an important institution in Hindu India. We have descriptions of the Tirthas in the Mahābhārata and the Purāṇas. Śaṅkarācārya established the four headquarters as his monasteries at the four corners of India. A śaiva devotee recognises twelve ज्योतिर्लिंगा, symbolizing Śiva, situated all over the country. A Śākta has fifty-two Śaktipīthas, distributed over the whole of India.

The custom of reading the holy scriptures or their vernacular renderings, was also useful in familiarising the people with stories from the epics and the Purāṇas. The reading was accompanied with music and the local open-air dramas, all these were organised to educate the people and share the common heritage of India.

The word 'Purāṇa' originally means 'ancient' or 'old narratives' but long before the beginning of Christian era it came to be used as the designation of a class of books dealing mainly, among other matters, with old world-stories, and legends. As the extensive Purāṇa literature, handed down to posterity included both early and late, as well as major and minor works, the distinguishing class name 'Mahā Purāṇa' was given in later days to those particular major Purāṇas, which commanded the highest respect of the people for their

age and importance. At present we have eighteen works known as Mahā Purāṇas, and all of them have been printed more than once. It is difficult to say when the Purāṇas first came into existence, though their claim to great antiquity, next only to that of the Vedas, cannot be denied. The Atharvaveda contains the earliest mention of the word Purāṇa. The traditions, though somewhat different, are unanimous in recognizing the sacred origin of the Purāṇas as also in giving it a status almost equal to that of the Vedas.

The paucity of information leaves us in absolute darkness as to the chapters and contents of the ancient Purāṇic works. An old definition, repeated in many of the extant Purāṇas and Amara Kosh, tells us about five characteristic topics. Besides these five, the Akhyānas, gāthās and lāpoktis, were the main basis of these texts. Many of the old narratives contained in the Brāhmaṇa Texts, were inherited from their ancestors and new myths and legends were often added for explaining the rituals.

It can definitely be maintained that the Purāṇas had come into existence long before the beginning of the Christian era. In the Manusmṛiti and Yajñavalkya Smṛiti, in the Tattiriya Āraṇyaka and the Mahābhārata—the word Purāṇa has been used in plural number. In almost all the extant Purāṇas and other works, it is recorded that the Purāṇas are eighteen in number. The names of these eighteen Purāṇas, as given in the different purāṇic works, are the same under general title of Mahā Purāṇas. In this list there is only one inclusion that is of Śivapurāṇa in place of Vāyu Purāṇa. It can be said that these Purāṇas originated in the early centuries of the Christian era, but additions, amendements, enlargements, changes in their present texts were going on upto tenth century A D.

The earlier Purāṇas dealt in the characteristic topics of creation (सर्ग), re-creation, (प्रति-सर्ग) genealogies of gods, sages and kings, (वंश), accounts of royal dynasties (वंशानुचरित), and the cosmic cycles (कल्पर) respectively. While most of the present Mahāpurāṇas treat these topics casually.

they incorporate on the other hand, extensive glorifications of one or more of the deities like *Brahmā*, *Viṣṇu* and *Maheśa*

The ever-growing Indian wisdom and art have found expression in the *Purāṇas* from time immemorial. Besides being source of religion and philosophy, history and archaeology, these texts contain treasures of art and architecture and the great poetry. Although art (*Kalā*) does not constitute an integral part of the *Purāṇas* as it is not included in the *Pañca-Lakṣaṇas*, yet even the oldest *Purāṇas* have ample material pertaining to these fine arts. The word *Kalā* is clearly enumerated in the various Puranic texts. The '*Kalā-vidyā*' not only stands for performing arts like dance and drama, but also for architecture, sculpture, painting and even poetry. The *Purāṇas* are not only a source of classical poetry but a strong base for the development of Indian dances and folk drama. These dances sometime are of the nature of ballet and sometimes just group dances, appear to powerful expressions of emotions of the masses and having a mass appeal. The *Purāṇas*, therefore are a dynamic literature, as these have absorbed cultural upsurge of the contemporary society and have given it authenticity and tradition. Thus the *Purāṇas* are very valuable for the society, as these are not mere records of the past accounts, but a living literature where the cultural developments from dance-forms to the elaborate dramatic performances are clearly reflected.

The mythology of popular Hinduism has always tended to become richer and richer as time passed, on account of the addition of legends pertaining, on the one hand, to the victories of the numerous gods, goddesses and godlings over the various *Rākshasas* and the *Daiṭyas*, and on the other, to their acts of grace in respect of their devotees and worshippers. To Hinduism further addition was of an ever increasing mass of mythological details. A large number of legends, in which the characters of certain ancient sages, like *Narada* have been developed by the fertile mythological imaginations of Hindu poets, bards and minstrels. Philosophy is often

described as the foundation of religion, ritual as its super structure and mythology is not merely its decoration. It is for Hinduism, its essential constituent factor and its strong mythology represents some of the distinctive features of Hinduism, such as toleration, broad sympathy, liberal outlook and dynamically assimilative and elevating power.

The Purāṇas are the basis of the bulk of Indian thinking on matters-social, cultural, religious and political. These texts play a pivotal role in shaping the life and culture of Indian people and vividly describe a set pattern of social, monetary, geographical, political, philosophical, religious and educational systems. Along with this, all Purāṇas have presented the similar type of synthetism. This synthetism is logical and in accordance with the fundamental spirit of the Upanishads — सर्वं खण्डिद् ब्रह्म. This all is Brahman. This basic synthetism in cosmology lead the Paurāṇikas' approach to find a link among all things, creatures, creeds, thoughts, sects and systems through their witty myths. The apparent garb of the myths may look quite absurd, but the real essence lying within them is quite enlightening and educative. In the integration of different cultural stands, thought traditions and in giving dynamism to the society, the bigger role is played by any society of the world history and literature as that of the Purāṇas. The Purāṇas make clear to us that society in ancient India was a living one with great vital force, which could mould itself according to circumstances and absorb easily not only numerous native tribes, scattered all over the country, but also hordes of casteless foreigners, who poured into this land in the early centuries.

An All India Seminar was organised by the Deptt of Sanskrit, South Delhi Campus New Delhi, on the Important topic of 'The Purāṇas and the National Integration'. The three day seminar was held from December 14th to 16th, 1989 in the Premises of South Delhi campus. It was inaugurated by an

Eminent Indologist—Dr Lokesh Chandra, Ex Member Rajvasabha Prof Abad Ahmad presided over the meeting and Dr S S Rana, Dean of Colleges—Delhi University was the Chief Guest on this occasion More than one hundred scholars from All over India and Delhi were present and participated in the deliberations Scholars from various faculties and disciplines—were the special feature of this Seminar Along with the eminent scholars, the researchers, laymen and students of Delhi participated in this The present volume comprises of 40 articles from the pen of very important academic personalities The canvas and the horizon of these articles is very wide but all are directing towards the one goal i.e the unity of India or the National Integration Now-a days each one of us talks much of united India, and thinks that it is the net result of modern education But on the other hand our ancient texts—specially the Purāṇas, the store house of knowledge, do speak and think about the unity of India on the geographical planes, cultural background, religious beliefs, and mythological traditions as well as the heroic tales The all embracing and all-synthesizing under-current of Indian culture has been highlighted through these articles by the different scholars, belonging to different fields The volume covers a wide range of topics—Position of women, Art forms, River system, philosophical aspects, legal system, system of education, Inter-state relations, feeling of Nationality, Tantric elements, Jain traditions, Manus, Principles of Iconography, Family relations, Poetics, Śaktism and the Principle of Ahimsā—as found in the Purāṇas Each one of us is highly conscious of the much-needed sense of National Unity—in all the spheres of life The galaxy of scholars have sincerely explored the voluminous texts of the *Purāṇas* and interpreted them in the present—day context The Purāṇas are encyclopedic in contents and exhaustive in the treatment of subjects

First of all Dr (Mrs) T S Rukmini, gives us a very good account of the position of women enjoying in Purāṇic period with special reference to Bhāgavata Purana She compares-

the position of women in the Vedic period with that of Purāṇic times. She makes mention of बह्मवादिनी in the Purāṇas, but that is not true about the whole women-fold. Then Dr (Mrs) B P Patni enlightens us on the Art-forms as found in the Purāṇas, she deals mainly with the drama-forms viz. Hallisaka and Mahārāsa, Chāṣakya in the Harivamśa Purāṇa. Dr Madan Mohan discusses Viṣṇu Purāṇa from the philosophical view point. He dwells upon the concept of Brahman, concept of Self, theory of evolution and lastly on liberation. Then Dr U N Dhal discusses Puruṣottama Kṣetra in the Purāṇas. He also gives us a very good account of this Kṣetra as described in the various Purāṇas. The well known scholar of the Purāṇas, Prof Asoke Chatterjee Sastri describes in details the forms of marriage and the status of women in the Brahma Purāṇa. The Brahma Purāṇa is considered as one of the earliest Purāṇas. He has furnished a very good account and given us a list of polygamists in ancient India. Ex member Parliament, Dr B N Shastri has given us an insight into the study of Kālikā Purāṇa and the culture of Kāmarūpa as depicted in it. He has revealed all the good points hidden in the Kālikā Purāṇa including goddess-worship. Then Prof S M Singh has given us a deep insight of Śrī Aurobindo about the Purāṇas. Kumari Sarita Pandey has dealt the river system of the country as found in voluminous Skanda Purāṇa. She has classified the rivers into the four zones where these generally flow. The Purāṇas praise the rivers as these provide water resources to the country. 'समस्तवस्तूषूर्णोऽपि नदीहीनो न राजते ।' Dr S P Narang discusses in detail the legal principles of Vyāsa. Then Dr Raghunath Atri gives us an account of the river Sarasvatī, and its role in the Purāṇas, both as a river and a goddess and her worship bestows knowledge and education to the devotee. Dr Baldev Raj Sharma discusses the 'Synthetism in the cosmology of Viṣṇu Purāṇa'. He has gone deeper to find out the significance of the cosmological myths in the Purāṇa. Prof Rammurti Sharma of Chandigarh has discussed the concept of cit in the Purāṇas. In his opinion the cit is the substratum of human life. Dr M I Khan dwells upon the

education system as found in the Vāmana Purāna. He discusses the aim of education and the institutions in that period. Prof. P. N. Kawthekar has given us the essence of the Purānas. Prof. Pushpendra Kumar has discussed the principles of inter-state relations as found in the Purānas. These details agree with the teachings of ancient political thinkers of India. It gives us a good picture of the state-administration and inter-state relations in the Purānic age.

In Hindi section—Prof. Krishna Lal informs us about the feelings of nationality in the Viṣṇu Purāna, the oldest Purāna. According to Viṣṇu Purāna, even the gods praise those who are born in India. —

गायन्ति देवाः किल गीतकानि
घन्यास्तु ते भारत भूमि भागे ॥

Then Prof. Emeritus—Dr. Ram Murti Tripathi of Ujjain—enlightens us on the topic—Āgamic elements in the Purānas. He discusses the supreme reality, process of creation, the ethics, etc. with special reference to the Linga Purana. Dr. Mohan Chand goes deeper to trace the origin of the name 'Bhārata varsha' for India. He discusses various Kings named Bharatas—due to whom the country was named as Bhārata. He elaborately quotes from the Puranas and the Mahābhārata. Then Dr. Anant Ram Shastri of Jammu has dealt upon a very good topic of 'Sarva—Dharma—Sama Bhava—in the Purānas with special reference to Vāsuki Purāna. This Purāna is an upa-Purana and special throws light on the kingdom of Nāgas. Dr. Shastri points out the inclusion of Naga myths in Indian culture and highlights the religious harmony in this Purāna, which is the main tenet of Indian Culture. Dr. Gokul Prasad Jain of Bharatiya Jñanapitha—discusses the Śramana tradition in the Purānic literature. He has extensively taken references from the Purānas, to show the use of Jain tradition and respect, the Tirthankaras as the religious leaders. Dr. T. R. Sharma has given us a very good account of Jambu Dvīpa—as found in

the early Purāṇas According to him Jambu Dvīpa is identical with Bhārata varṣa

Dr (Mrs) Shashi Prabha Kumar has discussed Devī Bhāgavata Purāṇa and its Śākta tendencies She has proved that Śakti of Devī Bhagavata is very important from the view point of National Integration She has given in details the various aspects of this Śakti—The Supreme goddess P C Jain has given us a very good picture of society as depicted in the Jaina Purāṇas There are a large number of works called as Ādipurāṇa, Padma Purāṇa etc, full of Jain accounts These are 42 in numbers It is a very good account of Jaina Mahāpurāṇas Then Dr Shashi Tiwari has analysed the Sūrya stūtis found in the Purāṇas, and scientific awareness of these persons The Sun-worship has a long tradition in India She has studied all the major Purāṇas and enlightened us on this rare and important topic Dr (Mrs) Santosh Gupta has studied Skanda Purāṇa—with special reference to Ayodhyā a place of pilgrimage Since time immemorial Ayodhyā has been a seat of religion and is highly praised in the Purāṇas It was counted in seven cities of utmost importance in ancient India.

Dr (Mrs) Vedavati Vedic has explored Agni Purāṇa and its Advaita Vedānta She maintains that the Purāṇic Advaitism is most beneficial for National Integration The Purāṇas have popularised the Advaita philosophy among the masses of India Dr R S Saini has given us a very good insight on the Dandanīti of Agni Purāṇa He has compared the various aspects and steps of Dandanīti with that of Maṇu Pt Chandra Kant Bali in his 'Purāṇa Kī Rachnā Paddhati' has given us a very detailed account of Purāṇic chronology He maintains that he has been able to solve the basic principles of 'Purāṇa Kāla-Gaṇanā' He differs many a time with the present day historians about the timing of important happenings of Indian history, We hope that he will be giving us some more good things—unknown to scholars by this time Many more original ideas are expected from him

Dr Vedagya Arya has discussed the river Narmadā in the Purānas. The river flows in the Central India and is considered very important river since very long. We have found many sites of pre history and proto-history in Narmada valley. Dr K. L. Jain in his article discussed the fourteen Manus and their role for National unity. He has a thorough study of the Purānic texts and is currently dealing with the Purānic history. Dr (Mrs) Sudesh Narang in her lengthy paper has thrown a good light on the Vedic religion and the contribution of Purānas to it. She has deeply delved in the subject and inspires us to go deeper in this direction.

Dr Jagdish Prasad Mishra, a spirited young scholar has given a very good direction to think on the performance of duties as propounded in the Purānas. Now a days every one talks of rights and not of duties, but the Purānas are very particular about one's duties. Dr Ramana Kumar Sharma has discussed the poetic elements in the Vishnu Dharmottar Purana. He places it before Bhamaha the great rhetorician. Then Dr (Mrs) Raj Kumari Tripathi has given us an article on the pilgrimage in the Puranas and urge to promote All India tourism. These tirthas were nothing but the places of tourist importance. In this way the Purānas encouraged the feeling of National Unity. Kumari Shradddha Sharma in her article 'Ahimsā in the Purānas,' has discussed the importance of Ahimsā in Ancient India. The Purānas propagated it for the development of Indian Culture, International fraternity and harmonious social relations. Dr Shri Bhagwan Singh has discussed the principles of Iconography in the Purānas with special reference to Viṣṇu Murtis.

Prof Pushpendra Kumar has discussed the Goddess Śakti in the Purānas, especially in the Mārkaṇḍeya Purāna. According to this Purāna the goddess is all-comprehensive and all-inclusive viz. विश्व त्मिन्ना & विश्वेश्वरी. She is the combined and united power of all Gods. Dr Sheela Daga discussed family relations as revealed in the Purānas. This

as a new direction to study the various Purāṇic texts Dr R S Nagar has discussed the 17 Alankāras found in the Viṣṇu Dharmottar Purana. He has compared these Alankāras with those of Mammata. Last of all Prof L P Pandeya of Shimla University, has discussed the origin of the Purāṇas, a direction of social reform. Thus all these scholars have opened a new vista in the field of Purāṇic studies. These voluminous works of Vyāsa provide us a new horizon of Ancient Indian Cultural Heritage. The rich heritage of India can provide new dimension, and directions to our studies in the Puranas. The nation as a whole was and is one unit—with all its rivers, mountains, and forests. It was considered as one Mother India — 'भारतमाता', the embodiment of the Almighty Goddess Śakti.

In the end I would like to thank all those learned scholars who have contributed their scholarly articles and actively participated in deliberations. They are really responsible for the glory and greatness of the Seminar. Their esteemed papers are sure to stimulate the scholars of the subject to further enquiry by highlighting the problems and possible solutions. We are all grateful to Dr Lokesh Chandra—a world renowned Indologist, who kindly inaugurated the Seminar. He encouraged all of us in a very lucid and thought provoking lecture. According to him India is originally one 'एक सत्' but the people see it in many way 'बहुधा वदन्ति'। His presence stimulated us with new ideas and hopes. Then my thanks are more than due to Prof Abad Ahmad, the Director, South Delhi Campus, for his active participation, encouragement and ready help for academic ventures. I owe my sincere thanks to Dr S S Rana, Dean of colleges, Delhi University who as a chief guest gave an encouraging and stimulating address. I am also grateful to Prof Krishna Lal, Head of the Sanskrit Department, Delhi University who welcomed the delegates and read a Paper. Dr T S Rukmini, owes special thanks for presiding over the session of the Seminar and active participation.

I am highly thankful to our honourable guests, speakers and scholars from all over India viz Prof Asoke Sastri,

Dr B N Shastri, Prof R M Tripathi, Prof S P Singh, Dr U N Dhal, Dr A R Shastri and Prof L P Pandey who stimulated us with their ideas and made this seminar a success in many ways and they made it lively and educative one

I am highly obliged to fellow colleagues viz Prof, Vachaspati Upadhyaya, Prof N S Shukla, Prof R V Joshi, Prof B M Chaturvedi friends like Dr Y D Sharma, Dr Nityanand Sharma, Dr R S Saini, Dr Devakanya Arya, and others, who helped a lot in the success of this joint venture I am grateful to the authorities of Delhi University, for the financial help for the seminar and to the members of administrative staff of South Campus, who made the seminar all success In the end I have a sense of appreciation for my students—both post-graduate and researchers—who enthusiastically worked hard to make the seminar a success and were serving the delegates with full humbleness Shri Surendra Pratap Singh and Narendra Pratap Singh of Nag Publishers Delhi deserve all praise for co-operation and for this good publication They have published all the proceedings of Seven Seminars—held at South Campus in the previous years for which they deserve special word of praise and honour

I am sure that the present study will throw some light on the magnitudes and heights of the Purāṇic literature I hope that the scholars as well as students of the Purāṇas in special and Indology in general, will be benefitted by this humble attempt I seek the forgiveness for the mistakes in proofs and encouragement from the scholars I shall feel highly gratified if the present work stimulates our scholars and students of Indian lores and achievements in the field of National Integration

Deepāwali day,
18 10 90

Pushpendra Kumar
Prof of Sanskrit
South Delhi Campus,
(University of Delhi)
New Delhi—110021

CONTENTS

	(i) Foreword	v
	(ii) Introduction Prof Pushpendra Kumar	vii
1	Women in the Bhāgawata Purāna Dr (Mrs) T S Rukmini—M A , Ph D Fellow of the Institute of Advance Study Shimla & Principal—Miranda House, Delhi University, Delhi-7	1
2	Gleanings of the Performing Art—forms in the Purānas — Dr (Mrs) Bina Panj Patni—M A , Ph D , Reader in—Sanskrit, Janaki Devi Mahavidyalaya, New Delhi	12
3	The Philosophy of Viṣṇu Purāna — Dr Madan Mohan Agrawal—M A , Ph D , Reader, Deptt of Sanskrit, Delhi University, Delhi-7	26
4	Puruṣottama Ksetra in the Purānas — Dr U N Dhal, M A , Ph D Reader & Head Deptt of Sanskrit, Utkal University—Bhubaneswar	37
5	Women and marriage in the Brahma Purāna — Prof Asoke Chatterji — M A , Ph D , D Phil, D Litt , Prof & Head of Sanskrit Department, Calcutta University, Calcutta	50
6	The Role of Purānas in National Integration Dr B N Shastri—M A , Ph D Ex Member of Parliament, Gauhati	67
7	The Purānas as viewed by Sri Aurobindo Prof S P Singh—M A Ph D , Prof & Head, Deptt of Sanskrit, Aligarh Muslim University, Aligarh	75

- | | | |
|----|--|-----|
| 8 | River system in Skanda Purāṇa :
Km Savita Pandey—M A M Phil,
Delhi University—Delhi-7 | 84 |
| 9 | Legal principles of Vyāsa :
Dr Satya Pal Narang, M A , Ph D
Reader in Sanskrit,
Delhi University, Delhi 7 | 99 |
| 10 | Purāṇic Saraswati's role in National Integration
Dr Raghunath Atri—M A , Ph D ,
Govt College, Gurgaon | 118 |
| 11 | Synthetism in the cosmology of Viṣṇu Purāṇa
Dr B R Sharma—M A , Ph D ,
Reader in Sanskrit,
Delhi University, Delhi-7 | 128 |
| 12 | The concept of cit in the Purāṇas
Prof R M Sharma —M A , Ph D , D Litt ,
Prof & Chairman—Sanskrit Deptt ,
Punjab University, Chandigarh | 140 |
| 13 | The system of Education in India—during the period
of Vāmana Purāṇa
Dr M I Khan, M A , Ph D ,
Reader in Sanskrit,
South Delhi Campus, New Delhi | 144 |
| 14 | Inter-state relations in the Purāṇas
Prof Pushpendra Kumar M A , Ph D , F R A S ,
Professor of Sanskrit,
South Delhi Campus,
Delhi University, N Delhi | 151 |
| 15 | विष्णु पुराण में राष्ट्रीय भावना ।
आचार्य कृष्णलाल—एम० ए०, पी-एच० डी०
आचार्य एवं अध्यक्ष—संस्कृत विभाग
दिल्ली-विश्वविद्यालय-दिल्ली | 185 |
| 16 | पुराणों में आगमिक तत्त्व (विष्णुपुराण के सारभूम में)
आचार्य राममूर्ति त्रिपाठी (प्रोफेसर एमेरिटस)
दिल्ली विश्वविद्यालय-२५जैन | 189 |

- 17 पुराणों में भारतवर्ष का नामकरण । 195
 डॉ० मोहन चन्द्र—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर-संस्कृत विभाग
 रामजस कालेज-दिल्ली-7
- 18 वामुकिपुराण में सर्वधर्म-समभाव । 206
 डॉ० अनन्तराम शास्त्री—एम० ए०, पी-एच० डी०
 कश्मी एक्की-डकी-जम्मु
- 19 पुराणों में अमज-परम्परा । 214
 डॉ० गोकुल प्रसाद जैन—एम० ए०, पी-एच० डी०
 डिप्टी डायरेक्टर-भारतीय ज्ञानपीठ
 नई दिल्ली
- 20 राष्ट्रीय एकता का मूर्तरूप—जम्बूद्वीप । 222
 डॉ० तुलसीराम शर्मा—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर-संस्कृत विभाग
 खालसा कालेज-दिल्ली-7
- 21 देवीभागवत पुराण में शक्ति-तत्त्व वर्णन, राष्ट्रीय एकता
 के सन्दर्भ में— 227
 डॉ० (श्रीमती) शशिप्रभा कुमार—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर संस्कृत विभाग
 मैनेपा कालेज-नई दिल्ली
- 22 जैन पुराणों में भारतीय समाज । 241
 डॉ० प्रकाश चन्द्र जैन
 प्राचाय-समन्तभद्र संस्कृत महाविद्यालय
 दरियागज-नई दिल्ली
- 23 पुराणों में सूर्यस्ताताओं की वैज्ञानिक जागरूकता । 253
 डॉ० शशि तिवारी—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर-संस्कृत, विभाग
 मैनेपा कालेज-नई दिल्ली
- 24 स्कन्द पुराण का अयोध्या तीर्थ—एक विवेचन । 265
 डॉ० (श्रीमती) सतोष गुप्ता—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर-संस्कृत विभाग
 जानकी देवी महाविद्यालय-नई दिल्ली

- 25 अग्निपुराण मे अद्वैत वेदान्त एव राष्ट्रीय एकता । 275
डॉ० (श्रीमती) वेदवती वैदिक—एम० ए०, पी-एच० डी०
लेक्चरर-संस्कृत विभाग
अरविन्द कालेज (साध्य)-नई दिल्ली
- 26 अग्निपुराण और दण्डनोति । 284
डॉ० रणजीत सिंह सेनी—एम० ए०, पी एच० डी०
रीडर-संस्कृत विभाग
मोतीलाल नेहरू कालेज (साध्य) नई दिल्ली
- 27 पुराणों की रचना-पद्धति । 293
प० चन्द्रकान्त बाली शास्त्री
ND-23 पीतमपुरा-दिल्ली-34
- 28 भारतीय एकता की ओतस्विनी-नमंदा । 313
डॉ० वेदज्ञ आर्य—एम० ए०, पी-एच० डी०
रीडर-हिन्दी विभाग
सेन्ट स्टीफेस कालेज-दिल्ली-7
- 29 वेदोक्त धर्म एव पुराणों का योगदान । 321
डॉ० (श्रीमती) सुदेश नारंग—एम० ए०, पी-एच० डी०
रीडर-संस्कृत विभाग
मिराण्डा हाउस-दिल्ली-7
- 30 भारतीय एकता के प्रवर्तक-श्रीबहू भन् । 342
डॉ० कवर लाल जैन—एम० ए०, पी-एच० डी०
धर्म कालोनी-नागपुर-दिल्ली
- 31 पुराण और कर्तव्यावबोधन । 358
डॉ० जगदीश प्रसाद मिश्र—एम० ए०, पी-एच० डी०
लेक्चरर-संस्कृत विभाग
मोतीलाल नेहरू कालेज नई दिल्ली
32. पुराणों मे तीर्थयात्रा एव पर्यटन उद्योग । 362
डॉ० राजकुमारी त्रिधा—एम० ए०, पी-एच० डी०
रीडर-संस्कृत विभाग
मैत्रेयी कालेज-नई दिल्ली

- 33 विष्णुधर्मोत्तर पुराण मे काव्यशास्त्रीय तत्त्व । 369
डॉ० रमण कुमार शर्मा एम० ए०, पी०एच० डी०
लेनचरर-मस्कृत विभाग
मोतीलाल नेहरू कालेज नई दिल्ली
- 34 पुराणो मे अहिंसा-सिद्धान्त । 374
कु० श्रद्धा शर्मा—एम० ए०,
संस्कृत विभाग-दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली-7
- 35 पुराणो मे प्रतिमा-शास्त्रीय तत्त्व । 383
(विष्णु के सन्दर्भ मे)
डॉ० श्रीभगवान् सिंह—एम० ए०, पी०एच० डी०
अध्यक्ष—रामानन्द विद्याभवन-नई दिल्ली
- 36 पौराणिक शास्त्रधर्म और विश्वात्मता । 399
आचार्य पुष्पेन्द्र कुमार, एम०ए०, पी०एच०डी०
संस्कृत-विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली-7
- 37 विष्णुधर्मोत्तरपुराण मे वर्णित अलंकार । 403
डा० रविशंकर नागर—एम० ए०, पी०एच० डी०
रीडर-संस्कृत विभाग
दिल्ली-विश्वविद्यालय-दिल्ली-7
- 38 पुराणों मे परिवार । 416
डॉ० (श्रीमती) शीला डाना—एम० ए०, पी०एच० डी०
वैशाली-दिल्ली
- 39 पुराणों का उद्भव, सामाजिक परिवर्तन की दिशा । 429-444
प्रो० एस० पी० पाण्डेय
प्रोफेसर-इतिहास विभाग
हिमाचल युनिवर्सिटी-शिमला
- 40 Essence of the Purāṇas 445
Prof P N, Kawthekar
Ex-Vice Chancellor-Vikram University-Ujjain
ex-Chairman-Central Sanskrit Board, New Delhi

WOMEN IN THE BHĀGAVATA PURĀNA

Dr T S Rukmani

It is well known that the position which women enjoyed in the vedic period deteriorated gradually in the epic and purānic age and continued to do so right upto modern times. Even the so called reform movements like Buddhism and Jainism had reservations about admitting women into their orders.

One can safely assert that for all practical purposes the position of women had reached its 'nadir' in the period of the epics and *Purānas*. In that context one finds it difficult to understand such remarks by some scholars like But the purānic idea of a woman was more akin to *Rgveda* and in the *Vāyu Purāna* condemnatory remarks are rarely found¹. The injunction not to kill a woman, in almost all the *smṛti* texts, including the *Purānas*, is also stated as evidence for her special treatment².

It is usually said that the devil can quote scriptures for his own purpose. The *Purānas* covering a vast array of topics and adopting a narrative style do contain statements that can be used to support whatever preconceived ideas one might have. For instance to further the equal status of women one finds the argument of the *Brahmavādini* freely used as a woman highly educated and who can hold her own under any situation. But let us look at the *Bhāgavata Purāna* carefully and will see that this myth is exploded.

-
- 1 Dr Patil, *Cultural History from the Vāyu Purāna* p 152
 - 2 Śatapatha Brāhmaṇa XI 4 III 2 Mahābhārata I 158
31 Rāmāyana I 273 Padma Purāna, Bhāmikāṇḍa 27
106 7, Bhāgavata Purāna I 7. 36

Thus in the *Bhāgavata Purāṇa* as in some other *Purāṇas*, there is a description of two types of women i.e. the *brahmacārinis* and the *sadyovādhiṇī*¹. Though marriage is not specifically mentioned for the *brahmacārinī* but there was no prohibition of marriage for her. The word itself denotes, one who discusses or is interested in *Brahman*. Does the word mean a woman in pursuit of the knowledge of *Brahman*? Was this the Upanisadic prototype of Gārgī and Maitreyī,² fitted into the necessities and compulsions of the purāṇic age?

There is no woman like Gārgī in the *Purāṇas*—a woman who relentlessly pursued the debate with Yājñavalkya to its very end. While P. V. Kane mentions that ancient grammarians knew women as teachers³ and we do know that there were *brahmacārinis* living and learning under a guru in a *gurukula* from Bhavabhūti's *Uttararāmacaritam*, the *Purāṇas* as a group do not throw much light on this class of women, if at all they existed. In the *Bhāgavata Purāṇa* we find *brahmacārinis* who are all married and very much involved in their families. Some of them are Satī, Kuntī, Rukmīṇī and Satyabhāmā.

All these *brahmacārinis* occasionally give vent to profound philosophical statements and speeches but by the large, they are no different from the *sadyovādhiṇī* in so far as their involvement with the world is concerned. Thus it appears that the Upanisadic concept of a *brahmacārinī* had deteriorated and had come to mean any woman who had some courage to stand up for her rights but who, at the same time, took care to be well within the prescribed code of conduct. The prescribed code was very simple which was 'devotion to the husband at all costs'.

1 Harita Dharmasūtra XXI. 23

2 cf. Brhadāraṇyakopaniṣad

3 P. V. Kane, *History of Dharmasūtra* Pt-II, p. 366

Satī, the wife of Śiva who is described as a *brahmacārinī*, is also depicted as well-versed in the science of *yoga*. Satī went to the sacrifice conducted by Dakṣa, her father, as an uninvited guest. When she found that Śiva was not given his due respect at the sacrifice by Dakṣa, she gave up her life like a true *yogi*.¹ While *jñāna*, *karma*, *bhakti* and *yoga* are meant for liberation and extolled as such, right from Vedic times, what we find here is the use of *yoga* to shed the body because Satī could not bear the slight shown to her husband Śiva by Dakṣa.

In the tenth skandha of the *Bhāgavata Purāna* we find Rukmīṇī, a *brahmacārinī* engaged in winning the man of her choice as her husband. Thus the *Bhāgavata Purāna* says 'Rukmīṇī after great deliberation in her mind sent speedily a trust-worthy brāhmana to Śrī Kṛṣṇa with her submission to him, in confidence'.² Rukmīṇī while debating with herself as to whether Kṛṣṇa will come or not says — 'Although about to come that beautiful featured Kṛṣṇa, will not come to marry me thinking of my bold behaviour'.³ What distinguishes Rukmīṇī from the rest of the women, is her courage to write to the man whom she wanted to marry. But this was not something very daring to do for, as it was within the prescribed code of behaviour.

Gāndharva Rākṣasa and Paisaca were all recognised modes of marriage⁴ and thus there was nothing seriously wrong with her action. Damayantī did the same thing by sending her letter through a swan to Nala and so did the unlettered, innocent Śakuntalā in Kālidāsa's *Abhyāsaśakuntalam*. Thus the *brahmacārinī* Rukmīṇī in the *Bhāgavata* used her courage and learning to follow the inclination of her mind.⁵

1 Bhāgavata Purāna IV, 4, 24-27

2 ibid, X 52 26,

3 ibid, X 53 24

4 Manu Smṛti V 147-148, Yājñavalkya Smṛti I 85-86, Viṣṇu Smṛti XXV 12 13, Vasistha Dharmasūtra, V 1-3 Gautama Dharmasūtra XVIII 1

Similarly all the other *brahṁavādīnīs* described like Kuntī, Devakī, Satyabhāmā and others are all very much 'family women' primarily interested in the needs of their families. Thus the distinction between the *brahṁavādīnīs* and *sadyovādhu* is not sharp in the *Bhāgavata Purāṇa*. Even the philosophical utterances by the *brahṁavādīnīs* are not something very profound and was the common knowledge of ordinary women. For instance the common women of Hastināpura, talking among themselves about Vāsudeva said, 'He is the same eternal person who abides in his singular undifferentiated self even during the night of universal dissolution prior to the manifestation of the three *guṇas* when the individual souls retire into god, the universal spirit'.¹

This conversation speaks for itself. But to conclude that women in general, were highly educated in order to 'think and speak in that manner' would not be the right conclusion. The tradition of *bhāṣas cārṇas* and *kathakāras* who regularly recited the *epics* and *purāṇas* at large gatherings ensured the dissemination of general religious and philosophical principles in all sections of society. This method of keeping the tradition alive was perhaps one of the strengths of society. But one should not read too much into it.

The transmission of knowledge orally was thus not a rare phenomenon and was quite the norm till very recently. Therefore while a general awareness of *dharma artha kāma* and *mokṣa*, was ensured through this oral tradition it would be wrong to jump to the conclusion that women were quite learned and knowledgeable at that time. One can only conclude that while the *Purāṇas* retain the division of women as *brahṁavādīnīs* and *sadyovādhu* as it has the sanction of the *Dharma-sūtras*², there was no clear cut division between the two in the purāṇic age.

1. *Bhāgavata Purāṇa* I 10, 21-30

2. cf. *Hārita Dharma-sūtra*

In keeping with Manu's dictum¹ the purānic woman had no personality of her own. She was always a dependent, an appendage all through her life from birth to death. The centre of a woman's life was her husband and her paramount duty was to keep her husband happy at all times. The husband was not a mere mortal but was the image of god, nay god himself to his wife. Since the *Purānas* as a whole advocate the path of *bhakti* towards one's own god, it was easy to substitute the husband who was god himself for his wife, and proclaim that in her case liberation and the coveted goal of *Vaikuṇṭha* are all hers if she serves and worships him as her god. In the Sixth Skandha of the *Bhāgavata Purāna* Kasyapa says 'The husband alone has been declared to be the supreme deity for wife. Although Lord Vāsudeva dwelling in the mind of all created beings is the supreme Deity, it is He (again) who is worshipped by women as appearing in the form of their husbands'.² It is well known that the *Mahābhārata* and the *Rāmāyana* also have similar statements. In the *Va-aparīṣa*, Draupadī says 'the husband is wife's god, he is her sole refuge'. Sītā in the *Rāmāyana* says that 'The husband is indeed a god for the wife and the husband whether wicked or lustful is the highest god to the wife of good morals'. The act of Gāndhārī in blind-folding herself thus putting herself on par with the blind Dhṛtarāstra has perhaps a meaning in a society which would not tolerate a wife being superior in any sense. At one level it was *suttee* of a different kind. After all *suttee* only means, literally a chaste woman, and a chaste woman would follow her dead husband to the pyre. Thus a chaste woman that Gāndhārī was followed her husband's physical handicap and blindfolded herself on marrying Dhṛtarāstra.³

As a natural corollary to the deified position of the husband a widow's place in the family was pitiable. This, one can say with conviction was one of the main reasons for the

1 na strī svātantryamarhati Manu

2 Bhāgavata Purāna VI, 18, 33-34

3 *ibid*, I 9 48

custom of *suttee* which we come across in some places in the *Bhāgavata Purāṇa*. In the first Skandha Nārada tells Yudhiṣṭhira that Dhṛtarāstra will die and seeing 'the body of her lord consumed along with the hut by the sacrificial fires his virtuous wife will enter the fire in order to follow her husband'¹. We have the case of Mādri burning herself with Pāṇdu after entrusting her children to Kuntī. In many cases where there are two wives we have the younger wife killing herself after leaving the children with the co-wife². The rule seems to be that if the wife is pregnant or has children to look after she does not commit *suttee*. But if there are more than one wife, as was the accepted custom in the purāṇic times, one of them remained to look after the children while the others followed their husband³. That there was a slight change in attitude and a repugnance for this custom is seen in a few passages in the *Bhāgavata Purāṇa*⁴.

The total dependence on some male or the other for even the bare necessities of life, without any right to property, was also, perhaps, one of the reasons for the utter subjugation of women in society. Deprivation of education and child marriage completed the task and ensured the subordination of women during this period in Indian history.

It is generally stated that brides were grown up girls fit for consummation on the day of marriage. The marriages between Sakuntalā and Duṣyanta, Subhadrā and Arjuna as also between Rukminī and Kṛṣṇa are all instances where the maiden marries the man of her own free choice. So also the *Swayamvara* system found mentioned in the *Bhāgavata Purāṇa*⁵, presumes the maiden to be of an age when she can select her choice out of many suitors for her hand. That Uttarā, the

1 *Bhāgavata* P. I. 13. 57

2 *ibid.*, V. 9. 7

3 *ibid.*, IX. 8. 3

4 *ibid.*, VII. 2, 50-60

5 *ibid.*, X. 58-62, 45-47

wife of Abhimanyu, gave birth to Parikṣit¹ just a few months after the Mahābhārata war, points to the same conclusion, since she was married only a few months before the war. But if one looks at the examples carefully it will be seen that they are all from other ages when the Vedic custom of brides being grown-up girls still prevailed. That does not in any way prove that the same custom even remotely was followed during the subsequent period of the *epics* and the *Purāṇas*.

On the basis of the above picture one can venture to state that cutting across the general *varṇāśrama dharma* or over and above the *varṇāśramadharmā* there were only two kinds of women during the puranic period — (1) the housewives to whom the family with the husband at the centre was the be-all and end-all of their existence, and whose morality was governed by what is known as *pativrata-dharma* which in the case of the woman overrides all the other kinds of *dharma* and (2) the other “not so good women” whose morality judged by the *pativrata* standard was not of a high order and who indulged in drink and other vices. If one looks at the picture carefully it appears that generally it is only those women who are not *pativrata*s who indulge in such vices as drinking etc. One is also struck by this powerful syndrome surviving right to the modern day cinema where the vamp or immoral woman who indulges in vices is also the one who does not attach much importance to the institution of marriage and respect for the husband.

Talking of such low women the *Bhāgavata Purāṇa* says that a wise man should never put faith in a wanton woman. It goes on to say that the wise are of the opinion that the ties of friendship of wolves and wanton women, who are looking out for newer and newer delights is inconsistent². It is not only the company of such women that has to be avoided but even the company of those attached to such women.³

1 Bhāgavata P. I 12, 11-12

2 *ibid*, VIII 9 9-10

3 *ibid*, III 31, 33-35, 39

There were prostitutes in the society such as Pingala who were the cause of ruin of many families. The story of Ajāmila who abandoned his lawful wedded wife and spent his fortune on a prostitute is well known¹. In the sixth Skandha the *Purāṇa* describes Ajāmila in the company of this woman 'who was not only drunk with her eyes swimming through intoxication, but stood by his side in a half naked condition, singing and joking with him'². It is thus not uncommon to find expressions of utter contempt for women in the *Purāṇas*. Thus the *Brahmavivarta Purāṇa* says that 'women have eight times more sex urge, double the hunger, four times more cruelty and six times more anger than men'³. One is almost tempted to ask how the author arrived at an accurate quantitative analysis of these various abstract qualities. One can only say that the prejudice and contempt for women comes out clearly in such statements.

The *Bhāgavata Purāṇa* describes the woman as a seducer of men and cautions him to avoid the company of women even if it be his own daughters⁴. The woman is the temptress and lurer of all great men, *ṛsis* and gods for who has not heard of Menakā and Mohini who tempted the sage Viśva-mitra and the god Viṣṇu respectively.

One would like to speculate about the reasons for such a poor opinion of women in general. Sigmund Freud (1956-1939) traced a large part of human behaviour to suppressed or repressed memories and motivations which were sexual in origin. 'Sexual impulses tabooed by society and the child's parents were driven underground but they still strove for expression and generated intense conflicts which were the more damaging for being unrecognised and unadmitted'⁵. The stress on *brahmacharya* as one of the cardinal virtues and as a

1 Bhāgavata II, XI, 3, 22

2 *ibid*, VI, I, 59-60

3 Brahmvivarta Purāṇa I, 23, 29-33

4 Bhāgavata Purāṇa VII, 12, 9

5 Isaac Asimov—*Asimov's Guide to Science* Vol. 2, p. 409

sādhāranadharmā was all along being emphasised in the tradition. While *brahmacarya* was generally understood to mean sense control what was being emphasised all along was sexual control. Thus even a stage of life or *āśrama* the *brahmacarya āśrama* came to be identified with *brahmacarya* i.e., discipline, as it goes without saying that a student's life has to be kept out of any temptations of this nature if there were to be proper education.

Repression according to Freud does not mean the conscious suppression of anti-social desires but the refusal even to recognise their existence. Any repressed emotion does not cease to exist and sometimes has devastating effects on the individual and his associates. Jung described this unrecognised aspect of a man's nature as his shadow: giving as an example a man he had once met, a Quaker, who could not imagine that he had done anything wrong in his life. And do you know what happened to his children? Jung asked. The son became a thief and the daughter a prostitute. Because the father would not take on his shadow—his share in the imperfection of human nature, his children were compelled to live out the dark side which he ignored.¹

Freud mentions that the main protective strategies employed in order to guard self-esteem are quite a few. But amongst them there are two or three strategies which are relevant to the topic under discussion. Thus they are (1) Denial—denying the existence of unwelcome facts. (2) Rationalisation—giving bad reasons to justify our misdeeds. (3) Projection—ascribing our own wishes or shortcomings to another, (4) Displacement—directing bottled up emotion against an innocent party, (5) Reaction formation—vigorously pretending the exact opposite to what one feels in order to hide the source of conflict.² While all these strategies can be attributed to the

1 Pears Cyclopaedia 1969-70, Human Relations, p. 409, q. 7.

2 *ibid.*

author/authors of the *śruti*s, *epics* and *purāṇas* the first three are indeed pertinent. The authors deny the existence of this failing in men but when compelled to explain their misdeeds, as happened in countless cases, they resorted to bad reasons and transferred the entire blame to the women. Their sense of frustration and inability to cope with the situation was directed against an innocent party i.e. the woman. While facts were different they continued to pretend that they were totally innocent of any bad, sexual feelings. What made the task of displacement easy, was the total dependence of the female on male support at all stages in her life. Deprived of education and independent means of support her sole aim was to make a good marriage. Child marriages were the norm during this period. Thus the *Brahmaṇḍa-śa Purāṇa* mentions that Rādhā was twelve years old¹, Savitrī was twelve² and brides were even eight years old³. A child of twelve, eight or less would not even know the meaning of marriage and therefore to call her a temptress or as one wilfully seducing the man is a travesty of truth. Even in cases of rape the man was not blamed. One is familiar with the story of Ahalyā, the wife of Gautama. If Indra came in the guise of Gautama how was she to know that it was not her husband but Indra in his guise who was with her. Against all norms of correct behaviour it is Ahalyā who is cursed to become a stone while Indra the culprit gets away.

In conclusion one can say that the purāṇic woman was totally under the control of man. The so-called *brahmaṇḍinī* was no better than the ordinary *sadyoradhū*. Whatever freedom and education that the Vedic woman enjoyed was totally absent during this period. All lapses on the part of the male was pinned on to the female as she was at the mercy of the man even for basic needs. It is not strange that while there were Vedic poetesses like Lopamudrā, Visvavārā, Śikta

1 *Brahmaṇḍa-śa Purāṇa* II, 49-37

2 *ibid.*, II-26-2

3 *ibid.*, IV-76, 54, 77, 58

Nivāvarī and Ghosā, Vedic philosophers like Gargī, and Maitreyī, we only have *pativrātās* like Sītā, Savitrī, Satī, Gāndhārī and others in the epic and purānic age. The husband was the supreme god for her and *pati-sevā* was her paramount *dharma*¹. In one instance the wife of a leper carries him on her head in a basket to a prostitute's house—such indeed is the glorification of *pati-sevā*. If one expects some degree of recognition to the wife, at least after the husband, in the family that is also not common. The woman as a wife is respected not for herself but because of the children born to her, especially the sons born to her². In view of all the above facts it can safely be asserted that the epic and puranic age is perhaps one of the worst periods in the history of Indian womanhood. Is it not significant that though the *Bhāgavata Purāna* mentions many *avatāras*, as many as twenty two, of Viṣṇu, and in the list are included not only human but also non human forms like the fish, tortoise, horse, etc. there is no mention of an *avatāra* in the form of a woman³. In the Bhāgavata system of thought *avatāras* are not limited to just human and non human forms. Even the crooked mango tree in the Dandaka forest is an *avatāra* of Viṣṇu⁴. And yet we do not find any single god descending as a woman *avatāra*. The worship of *śakti* as the Supreme deity is of a different order. The only concession which is made later is at the time of Caitanya who is supposed to have been Kṛṣṇa and Rādhā combined—a dual incarnation of the two⁵. But that is another story altogether.

1 Brahmasaṁhita Purāna IV 17, 70-73, IV 24, 34-36

2 Bhāgavata Purāna VI, 14 26 14 40, III 14 11

3 *ibid*, II Skandha

4 T S Rukmani, *A Critical Study of the Bhāgavata Purāna*, p 212

5 *ibid*, p 240

GLEANINGS OF THE PERFORMING ART—FORMS IN THE PURĀNAS

Dr (Mrs) BINAPANI PATNI

The ever-growing Indian wisdom and art have found expression in the purānas from time immemorial. Besides being source of religion and philosophy, history and archeology, these contain treasures of art and architecture and the great classical Sanskrit poetry. Although art (Kalā) does not form an integral part of the purānas as it is not mentioned in the Pañcalakṣaṇas, yet even the oldest purānas have ample material pertaining to these in the different accounts therein. The word art (Kalā) is clearly enumerated in the various purānic concordances and occupies third place in the order of sequence in these books¹. The 'Kalā Vidyā' not only stand for performing arts like dance and drama, but also for architecture, sculpture, painting and even poetry. Out of these, dance and drama only have been taken up for discussion in the present paper. This is an humble attempt to show that the purānas are not only a source of classical poetry but a strong base for the development of Indian dances and classical Sanskrit drama.

HALLĪSA RĀSA AND MAHĀRĀSA

Hallīsa which is presented with great deal of skill and dexterity seems to be a very popular performance of ancient

1 Ramakrishna Bhattacharya Sanskrit concordance of the Purāṇas, AIKT, Varanasi
Madhvacārya Ādya Viṣṇu Purāṇa Viṣaya Sūci AIKT, Varanasi

India As Nāṭyadarpaṇa of Rāmacandra Guṇacandra enumerates it among "the other form of Rūpakas", it is obvious that it is a synthesis of music, dance and gesticulation, a circle dance which is performed by a number of females with one male dominating the show¹ It is also classified as a dance form which later developed as an independent one act play² The earliest mention of Hallisaka—Rāsaka as a type of upa-rupakas is found in the Kāmasūtra of Vātsyāyana³ Bhoja in Srṅgāra Prakāśa has classified Hallisaka and Rāsaka among the twelve Upa-Rūpakas⁴ The acceptance of this dance in the different parts of India is so profound that certain musical instrument perhaps played during the performance of this dance is also called "Hallisaka" or "Jhallisaka"⁵ The use of Hallisaka as a verb 'Hallisakāyita' in the Kāśika of the Kaṇḍīya stands as testimony to the wide popularity of this dance form⁶

The Hallisaka is mentioned in the Kṛṣṇa legends of the various Vaiṣṇava Purāṇas As per the different evidences,

1 K H Trivedi: Nāṭya Darpaṇa of Rāmacandra and Guṇacandra p 201 and p 214 (Inst Indology, Ahmedabad 1966).

2 Viṣṇanātha Sāhityadarpaṇa quoted in Nāṭyadarpaṇa of KH Trivedi p 201

3 Vide V Raghavan Bhoja's Srṅgāra Prakāśa p 436 (Theosophical Society, Madras, 1963)

4 ibid p 545, 588, 589-90

5 जगद् वीणांमय नारदस्तु पद्मामराणादिसमाधिबुक्ताम् ।

हल्लीसकं तु स्वयमेव कृष्णं सवज्ञघोषं नरदेव पार्यं ॥

Harivaṃśa, Viṣṇu 89, 68

6 Cf Monier Williams Dictionary

Hallisaka, Rāsa and Mahārāsa are circle dance forms¹ Hallisaka seems to be the oldest of these dances as it is simple circle dance mentioned in the Harivamśa p, one of the old Purāṇas, though it is called Rāsa in the Brahma p² That the same circle dance has gradually evolved as Rāsa over the years is obvious from its occurrence in the later Vaisnava purāṇas The Hallisaka of the Harivamśa p where each Gopī is thronged by Kṛṣṇa on both sides with the latter holding key position in the centre is accompanied with songs in praise of Kṛṣṇa³ Hallisaka is also mentioned by Bhāsa in his play "Bālacarita"⁴

In order to distinguish between Hallisaka and Rasa, one has to compare the Harivamśa P, the Brahma P and the Viṣṇu P The Rasa of the Brahma P retains the primitive simplicity of the Hallisaka mentioned in the Harivamśa P⁵ The basic structure being the same as in the Hariv P and the Brahma, the Rāsa of the Viṣṇu P is more detailed in nature and has mention of the Gopī who is favourite of Kṛṣṇa and who seems to be the earliest known form of Rādhā⁶ The Rasa assumes wider proportions in respect of art and spirituality in the Bhāgavata, where it is delineated in five chapters

- 1 चक्रवालै मण्डलै हल्लोसक्रीडनम् । एकस्य पुरो बहुभि रनीभि त्रीडन
सैव रासक्रीडा । गोपीना मण्डलीनृत्यबधने हल्लोसक विदु इति ज्ञेयात् ।
Nīlakantha Tikā, Hariv, Viṣṇu, 20, 35
Also K H Trivedi Nāṭya Darpana, p 201
- 2 Hariva p Viṣṇu 20, 35, Brahma p 189
- 3 तास्तु पक्वीकृता सर्वा रमयन्ति मनोरमम् ।
गायत्य कृष्णचरित इन्द्रशो गोपकन्यका ॥
Hariv, Viṣṇu 20, 35
- 4 Vide Farquhar Rel Lit of India p 144
- 5 Brahma p 189
- 6 Viṣṇu p 5 13.

later on called *Rasa Pañcādhyayi*¹. Some of the most beautiful verses almost poetry like are found in this context - The favourite Gop of Kṛṣṇa not yet known as Rādhā, has become more prominent in this Purāṇa

The *Rasa* is gradually much more developed in the *Patāla Khanda* of the *Padma p*. The dance form is more spiritualised here and has assumed esoteric nature. In this context, the Gopis are called *Yoginis* and *Kalindī*, the nectar flowing *Susumnā*. Rādhā is clearly mentioned and stands for *Prakṛti* where Kṛṣṇa is *Puruṣa*².

It is the *Brahmavaivarta p* where the concept of *Rāsa* has assumed all round proportions. The *Rāsa* here has great resemblance with that of the *Padma p*. *Pātāla khanda*. Not only Rādhā but her thousands of friends are mentioned here, which certainly indicates further evolution in the concept of *Rāsa*³. It is interesting to observe a regular parallelism between simple circle dance and the highly symbolic and esoteric *Rāsa* where Gopi-Kṛṣṇa couples stand for individual souls and the supreme. Kṛṣṇa in the centre of the *Rāsa* symbolises unity of all the souls into one supreme as is explained by the commentator *Nilakantha* in the *Hariv*. The goal of the Gopis (the supreme spirit) assumes many forms and spreading light in three directions (two sides and the front) remains above. The Gopis engaged in the *Rasa* roam in the abode of truth where many formed wonders of the God are but one only⁴.

1 *Bhāgavata P* 10 29 33

2 तदादुराज ककुम्भं करं मुखं प्राच्या विलिम्प्य लहणेन शम्भवे । स चर्षणीना-
मुदगाच्छुचौ मूत्रं प्रिय प्रियाया इव दीर्घदर्शन ॥

Bhagavata P 10 29-2

3 *Padma p* *Pātāla Kh* 69-83

4 *Brahmavaivarta Kṛṣṇajanma-khanda* 28

5 पद्या वस्ते पुरुषा वनूप्यूर्वा तस्यै त्र्यवि रेखाणा ।
कृतम्य सद्म निचरामि विद्वान् महद्देवानामसुरत्वमेकम् ॥

Hariv *Viṣṇu* 20 *Tikā* of *Nilakantha*

Taking recourse to vedantic explanation, these are the two aspects of the supreme self—the transcendent which is above and occupies central position and the immanent, the one which is with each Gopī in the dance

It is needless to say that the same dance form with Kṛṣṇa theme still survives in the form of Dandia Rasa or Garba of Gujarat, the circle dances of Manipur and the myriads of similar folk dances in the various parts of our country

CHĀLIKYA, CHĀLIKYA GĀNDHARVA AND CHALIKA

Chālikya like Rāsa is another important dance form which is very closely associated with Kṛṣṇa legend. Among the Vaiṣṇava purāṇas, Hariv p is the only source which gives details of this particular dance form. Bhoja has mentioned Chalika as a song cum dance which is performed with gesticulation and has classified it among the subdivision of uparūpaka called "Naranaka"¹. Dandin, while describing Preksya Kāvya cites a dance form called chalita². The commentator Jivānanda has quoted Prema, Candra to explain that Chalita is mainly performed by men³. Rāmacandra Guṇacandra have classified Chalita (which is close to Chalika) among a variety of 'Nartanaka' which is a type of Rūpaka⁴. According to M. Williams Chalits stands for 'deceived' which points to the 'art of disguise'. According to Hrdayamgamā Tikā of the Kavyādarśa Chalika is "Chadamancā vṛttam"⁵.

1 Śṛṅgāra Prakāśa p 425 vol II quoted by V. Raghavan Bhoja's Sr P K p 589

2 मास्यञ्जलिप्रशस्त्यादिप्रेक्ष्यार्थम् Dandin, Kavyādarśa

3 Dandin Kavyadarśa 1, 39 (Jivānanda Vidyāsagara Tikā)

4 पुनृत्य छलित विदुः Premcandra quoted in Kayādarśa, KH Trivedi Nāṭya Darpaṇa p 201

5 Quoted in Raghavans' Bhojas Śṛṅgāsa Prk p 556

Unlike Rāsa which seems to have originated in Vrīṇḍavana on the banks of the Yamunā, the venue of this dance is Pīṇḍaraka Tīrtha, a place on the sea coast of Dwāraka. The Rāsa is a circle dance with mainly Kṛṣṇa and the Gopīs. Whereas in the Chhālīkya though Kṛṣṇa occupies a key position, the other characters are Satyabhāmā, Nārada, Arjuna alongwith the hosts of celestial nymphs. This dance presents a synthesis of music which is accompanied with rich orchestra. This is the reason why this dance form is called "Chhālīkya Gāṇḍharva". The Rāsa or Rasaka dealing with the various exploits of Kṛṣṇa is skillfully performed here by the celestial nymphs. This dance is later joined by Kṛṣṇa—Satyabhāmā, Arjuna, Subbadrā, Balarāma, Revatī as well as Nārada¹. It seems that the Chhālīkya Geya is a modification and elaboration of the Rāsa with addition of more participants as enumerated above.

According to the Hari vāmśa P, soon after the water sport and joint supper in Pīṇḍaraka, on the seacoast of Dwārakā, the Chhālīkya proper is performed mainly by the celestial nymphs—Rambhā, Urvasī, Hema, Mīraket, Tilottama and Menakā at the behest of Vasudeva Kṛṣṇa. It is said that Kṛṣṇa ordered this beautiful dance form to be performed on the earth for the good of the human beings². In this performance Vinā is played by Nārada. Jhālīsaka or Hallīsaka and flute by Kṛṣṇa and Mīṇḍanga by the celestial nymphs. This

1 तै रासमकतैरतिकूर्दं मानैयदुप्रयोरैरमरप्रकाशै ।

हर्षावित कीर उगतयामूच्छमृगव पापनि जनेन्द्रमूनी ॥

Hariṇ Vīṣṇu 89, 22

2 शुभावह वृद्धिपर प्रशस्त मङ्गल्यमेवाय तथा यशस्यम् ।

पुण्य च पुष्ट्यम्भुदयावह च नारायणस्येष्टमुदारकीर्त्त ॥

Hariṇ Vīṣṇu 89, ~6

Also—

कृष्णेच्छया च त्रिदिवा नृद्व अनुग्रहार्थं भुवि मानुषाणाम् ।

स्वित च रम्य हरितेजमेव पयोत्रयामास च रोक्मिर्णय ॥

Hariṇ, Vīṣṇu 89, 74-

is followed by Āsarita—an elaborate stage show discussed by Bharata in the Nāṭya sāstra¹ After the Āsarita some type of dance drama follows which is depicted to be exquisitely performed by the above mentioned celestial nymphs, as it won the hearts of the Yadavas assembled for the occasion² It seems that some type of popular dance form of the name of Chhālīkya was gradually spreading among the masses

Kālidāsa in his play Mālavikāgnimitra mentions a dance called Chhālīka which has been adopted by Malavika for the dance performance to be displayed in the court of King Agnimitra Like Chhālīkya of the Harivamśa Chhālīka also is a dance form with prominent gestures The Chhālīkya of the Harivamśa & Chhālīka of the Mālavikāgnimitra have similarity and seems to be closely associated with Chhadmavesa or "a dancer or actor in disguise" The difference between Chhālīkya and Chhālīka is that the former has a synthesis of a number of sentiments—Śrngara, Hāsyā and Vīra whereas in the latter Śrngara is the main sentiment Kṛṣṇa is supposed to be the first propagator of Chhālīkya whereas Chhālīka seems to have created by Śarmiṣṭhā³

If we compare the above two dance forms, Chhālīka of the Mālavikāgnimitra seems to have been an evolution of the Chhālīkya of the Harivamśa The Chhālīka appears to be an organised dance which has assumed a definite shape as an accepted dance form in the period of Kālidāsa

- 1 भरतो मुनिश्चतुर्विधमामारित नृत्यविद्यामुपदिदेशेति । प्रथमं नत्तकीप्रवेशः, ततश्चासारितामिनय नाट्यं, ततस्तातानुगत्यङ्गहारणं, ततो देवताचिह्नरूपेण नृत्यं एव चतुष्वभिसारेषूक्तम् ।

Also Bharata Nāṭyashastra 5 P+1

Hariv Viṣṇu 89, 69

- 2 Hariv, Viṣṇu 89 70 (Nīlakantha Tīkā)

- 3 अचिरप्रवृत्तापदेशं छलिकं नाम नाट्यम् । देव ! क्षमिष्यामि इति चतुष्वदोष्य छलिकं दुष्प्रयोज्यमुदाहरन्ति । Mālavikāgnimitra 1

The discussion on Chhālīkya in the Harivamsa brings out the following points

- 1 The Chhālīkya dance occurs only in the Harivamsa and not in any other Vaisnava Purāna
- 2 The Chhālīkya has two main types—Chhālīkya Kṛidā and Chhālīkya Gāndharva
- 3 The Chhālīkya Kṛidā which is a complete dance with equal number of males and females, is accompanied with orchestra and gesticulation, while Chhālīkya Gāndharva or Geya is a musical rendering in a particular Rāga sung by a number of females and occasionally forms a part of pūrva-ranga of a play
- 4 The Chhālīkya which seems to have been invented mainly by Kṛṣṇa, followed by the other four Yādavas—Bala, Pradyumna, Aniruddha, sāmba is a highly elaborate dance-form—the evidences of which are not available from any other source now
- 5 The Chhālīkya like Rāsa is a creation of an upsurge of devotion of Vāsudeva Kṛṣṇa and mainly deals with the exploits of the latter

On the basis of the material available in the Harivamsa, Raghavan feels that two separate varieties have emerged from the Chhālīkya mentioned therein. These are Sukumāra Jāti and Gāndharva Jāti. The Sukumara—Jāti which is also called 'Lesa', is very difficult to perform. While quoting from the Harivamsa, he says that without Chhālīkya one cannot render the intonation of Murchhanās and six Grāma Rāgas. This is the reason why Chhālīkya here is called Deva-gāndharva.¹

1 अथ न छालिक्यमृते तपोमि स्थान विधानान्यथ मूर्च्छासु । पट्टप्रामरागेषु च तत्र कार्यं तस्यैकदेशावयवेन राजन् । लेशामिधान्त सुकुमारजाति निष्ठा मुदु स्तेन वग प्रयान्ति ॥

Quoted by V Raghavan Bhojas Śrngāra Prk p 558

It is sad that neither the earlier rhetoricians like Bharata nor the later ones have thrown any light on this particular dance form. We have a folk dance in the hills of U P which is specially performed by men during the time the wedding procession proceeds to the house of the bride. This is called 'Chhola' in the local dialect there. It is a type of battle-dance, for the dancers here are dressed as warriors with a sword and shield in their hands. It is likely that this might be a derivative of Chhālīkya with its basic structure having undergone change in the later period.

Abhinaya of the Rāmāyana and the Kauvera Rambhābhāsara

Out of the various Purāṇas it is only in the Harivamśa that we come across two full fledged dramas staged before the audience by the expert artists. The plays are "Rāmāyana" and "Kauvera—Rambhābhāsara". The occasion of performance of these plays throws significant light on the origin and development of Sanskrit drama. It is said that when the Yādava kings entered Vajranabhapura, the city of Vajranabha, the party headed by pradyumna staged the above two plays in order to win the hearts of the demons.¹ During the performance of the Asvamedha sacrifice by Kṛṣṇa, the actor Bhādra displayed his dramatic skill before the assembled crowd of the holy sages.² This extremely pleased the latter who gave him the boon of roaming about the earth without fear. It is likely that just as the account of the epics and the Purāṇas were heard by the assembled crowds at the sacrifices and became popular in the same way Sanskrit drama originated and later on developed in the similar crowds and became a popular cultural expression.

1 Hariv Viṣṇu 93 6-32

2 तत्र यज्ञे वर्तमाने मुनादयेन नरस्तथा ।

महर्षीस्तोषयामास भद्रनामेति नामत ॥

Hariv Viṣṇu 91, 26-27 also 29-32

The episode of Brhannalā in the Virāt parvan of the Mahābhārata has a passing reference to 'Bhadra' and his efficiency in dance ¹ Possibly, this reference is for 'Bhadra Nata' who is mentioned in the Hariv In the same context 'Kusala' which has been used in connection with efficiency in recitation and singing has close proximity with 'Kusilava' the traditional bards associated with recitation in public gatherings This corroborates the authenticity of stage actor called 'Bhadra' who might have marked the beginning of the early Sanskrit drama and must have established his identity as a well known actor-dance of the epic period It seems that the role of Bhadra in the development of dance-drama was same as that of 'Kusilava' in the development of the Purāṇic tradition

However, regarding the origin of Sanskrit play Bharata has a different version According to him when Lord Viṣṇu was going to kill Madhukantabha, he decked himself in fine garments and shining jewellery and started enacting a mime of the destruction of the latter ² Perhaps this account points towards the divine origin of the Sanskrit play Divinity is certainly associated with Sanskrit drama as the theme of all available Sanskrit plays before the emergence of classical drama is mythological We have reference to plays such as 'Kansavadha" and "Balibandha" from the works of Patanjali, which are mythological in nature The plays "Tripura Daha" and Amṛta Manthana mentioned by Bharata are mythological in nature ³ The two dramas "Rāmāyana" and "Kauvera Rambhābhīṣāra" are also creations of mythology

1 गायामि नृत्याम्यथ वादयामि । भद्रोऽस्मि नृत्ये कुशलोऽस्मि गीते ॥

Mahābhārata, Virāt 11, 8

2 Bharata Nāṭya sastra 4-5
also 4, 1-15

3 Ibid Nāṭya sāstra 4, 1-15

The dramatisation of the Rāmāyana according to the Harivamsa is performed first in the city of Supura the outskirts of Vajrapura. Before the presentation of the Rāmāyana, a dance is performed by Bhadra Nāṭa during Pūrva-Ranga. The Rāmāyana which is called uddesa (illustration or example as given by M. Williams) is excellently dramatised by the actors of the team of Bhadra Nāṭa. It seems so have won the hearts of all the Dānavas of Supura who admired particularly the following four points in their dramatic skill viz.—Samskāra i.e. costume, Abhinava i.e. acting, Prāstāva i.e. smooth synopses of action and dialogues and Pravesa i.e. emergence of the characters on the stage¹. By the use of the word “Nāṭakīrtam” with reference to the Rāmāyana and the enumeration of the above four qualities, it is obvious that the ‘Rāmāyana’ here is a piece of pure dramatisation.

Pleased with the performance of the Rāmāyana, the Dānava king vajranābha, invited the Yadavas for the celebration of Kālotsava in his own capital vajrapura. Pradyumna, sāmbara and Sūra played key roles in the Prakaraṇa called Rambhabhāsara Kauvera. This performance is preceded by a long Pūrvaranga, which is typical of ancient play mentioned by Bharata in the Nāṭyaśāstra. First there was a rich orchestra on the stage produced by the instruments—metal cymbals, flute, Mṛdang, Paṭāṅga, Vīṇa and Āṭodya, prior to the drama. This was followed by Chhālikya songs sung by female singers. This was followed again by the musical rendering of the episode of Gangavātaraṇa. This is called Āsṛita according to the rhetoricians².

1 मन्काराभिनयो तेषां प्रस्तावना च धाम्पम् ।

दृष्ट्वा सर्वे प्रवक्ष्यन् च दानवा विस्मयं गताः ॥

Hariv. Viṣṇu 93, 10

2 Nāṭyaśāstra 4 275-288, 5 17-245

(translated by M. Ghosh)

Āsṛita was immediately followed by Nāndī Vādana, which perhaps is a musical orchestra to be followed by benedictory recitations by a stage actor. The classical Sanskrit plays mostly begin after Nāndī is over. The drama 'Kauvera Rambhābhīṣaṭa' which is performed by "Sūra, Rambhāpradyumna and Sāmba, is called Prakaraṇa here. Prakaraṇa according to Nāṭya Darpaṇa is a play which may be called a playwright's independent creation and therefore it is called prakaraṇa (Pre + Kr) ¹. This drama also like the previous one, has a wonderful impact over the Dānavas ².

The Western scholars believe that some sort of pantomime or Mime existed before the development of the actual Sanskrit drama ³. According to Fischell puppet play is the source of Origin of Sanskrit drama as words like "Sūtradhara (the thread holder) Sībāpka" (the person who placed puppets on the stage) and 'Sūtra-Protā', (tied to the thread) mentioned in the Mbh clearly indicate ⁴.

The two dramas mentioned in the Harivamsa, form an important link between the early Vedic dramatic dialogues and the later developed classical drama according to Hertel ⁵. I sub-

1 K H Trivedi Nāṭya Darpaṇa, Ram Chandra Guna Chandra p 81

2 गदोद्धारणे नृप्यन तथैवाभिनयेन च ।

तुद्बुधानवा वीरा भैमानामनितेजसाम् ॥ Hariv Viṣṇu 93, 32

3 Cf Keith J R A S 19 6 p 146 147, Hopkins G E I. p 55 Fick Social Organisation p 9-10 (Preface) and p 188, Holtzmanu quoted in G E I p 651

4 Cf W Ridgeway The dramas and Dramatic Dances of Non-European races p 161

5 Cf A B Keith J R A S 1911 p 1003-Hertel Vol XXIV 118-20 finds a link in the Hariv II where it is said

नत्र यज्ञे वर्त्तमाने सुनाट्येन नरस्तदा ।

महर्षान्तोषयामास भद्रतामेति नामत ॥

scribe to his view. The *Harivamśa* contains not only important material pertaining to Sanskrit drama, but a sequence of dramatic material, where we can discern early mime mingled with dance as well as gradually developed full fledged drama. The account of Uśa and Anirudha in the *Harivamśa* displays a mime with gesticulation rendered by the celestial nymph Chitrālekṣhā and the *Pārsadas* of Śiva, which entertained Śiva and others.¹ This may be cited as an example of early mime in the *Harivamśa*. The presentation of the *Rāmāyana Nāṭaka* and Kauvera *Rambhabhīṣara Prakaraṇa* by Pradyumna and his party are the illustrations of the developed drama in the Purāṇic period.

CONCLUSION

From the points discussed above, it is clear that the circle dances with Kṛṣṇa theme as well as Chhālīkya dance were being performed in the different parts of the country which are reflected in the Kṛṣṇa legends of the Vaiṣṇava purāṇas. These dances with sometimes are of the nature of ballet and sometimes just group dances appear to be powerful expressions of the emotions of the masses. Very often devotion of Kṛṣṇa Vasudeva is the back drop on which these have emerged. The fact that these have been classified under *Upa Rūpakas* or 'other Rūpakas' by the rhetoricians does not undermine their independent nature. On the contrary, it seems that because of their mass appeal these were accepted by the rhetoricians in the category of the *Rupakas*. These do not fall in the category of mime but are perfect compositions. One can trace a sequence of evolution of circle dance from the simple *Hallisaka* to the intricate and mystical, *Mahārāsa* of the later Vaiṣṇava Purāṇa like the *Bhagavata*, the *padma Patala kh* and the *Brahmavarivarta P*. On the other hand, as it has been already discussed, *Harivamśa* contains highly stylised dramas in the form of the *Rāmāyana* and *Kauvera Rambhabhīṣara Prakaraṇa*.

The Purāṇas therefore are a dynamic literature, as these have absorbed cultural upsurge of the contemporary society and have given it authenticity and tradition. This is the reason why the Purāṇas are not mere records of the accounts of the past, but a living literature where the cultural developments from dance to the elaborate drama are clearly reflected.

THE PHILOSOPHY OF VISNUPURĀNA

Dr Madan Mohan Agrawal

The Visnupurana is held in great respect by the theistic Vedāntists, and often quoted by them in support of their views. Rāmanuja profusely quotes texts from it in support of his doctrine of *Viśiṣṭādvaita*. It teaches absolutism or idealistic monism, pantheism, and theism with a strong monistic bias. Its cosmology is similar to that of the Sāṃkhya with the only difference that it believes in God who evolves the world out of prakṛti which is his own form. It believes in prakṛti and puruṣas, which are the forms and manifestations of God. The Sāṃkhya is atheistic and dualistic. It conceives prakṛti and puruṣas to be eternal. The philosophy of Viṣṇupurana is a mixture of Sāṃkhya dualism and Vedantic monism and theism, which is sketched below.

(i) *The Concept of Brahman* ¹

The Visnupurāna regards Viṣṇu as ParaBrahman. He is higher than the highest. He is self-existent, immutable predicateless, pure being. He is the supreme reality, devoid of origin, growth, modification and destruction. He is attributeless. He abides in himself and in all things of the universe. So he is called Vasudeva. He is the supreme self ¹. Para Brahman is infinite knowledge. He is infinite, eternal, pure consciousness ². Pure consciousness constitutes his nature. He has three powers, viz., sandhīni, samvit and hlādinī ³.

1 पर पराणा परम परमात्मात्मसंस्थित ।

रूपवर्गादिनिर्देशविशेषणविवर्जित ॥— *Viṣṇupurāna*, 1 2 9

2 विद्युद बोधन नित्यमजमभयमव्ययम्,—*Ibid*, 1 9 50

3 ह्लादिनी मन्दिनी सवित्वमेवा सर्वमस्थिनी, *Ibid* 1 12 49

Viṣṇu is pure, infinite eternal, omnipresent and undifferentiated consciousness¹ He is the ground of the entire universe He is the foundation of the souls He is Para Brahman² Para Brahman, who is transcendental pure consciousness, appears to be the empirical world of objects owing to avidyā³ He is devoid of sattva, rajas and tamas, So he is devoid of their qualities,—pleasure, pain and delusion⁴ He is different from the world But it is not different from him It is non-different from him⁵ The world is an appearance It is non different from Brahman, who is pure subject, objectless consciousness beyond appearance Para Brahman is the *sāhya*, Knowledge of Him is the *sādhana*⁶ He can be known by integral experience or intuition⁷

Para Brahman is pure consciousness His essence is inconceivable and indescribable Still He is described as the Lord (Īśvara) for worship⁸ He is Vasudeva⁹ This is the element of absolutism in Viṣṇupurāṇa, which is not different from the monism of the Advaita Vedānta

A distinction is made here between Para Brahman and Śabda Brahman After Śabda Brahman is known, Para Brahman can be known¹⁰ The Vedas are Śabda Brahman, they indicate the existence of Para Brahman

1 अमल नित्य व्यापकमक्षय समस्तभेदरहित विष्णुस्य परम पदम् ।
Viṣṇu P 1 22 51

2 Ibid, 6 8 53

3 शुद्ध सलक्ष्यते ध्यात्वा गुणदन्ति योजुष । Ibid 1 4 3

4 Ibid, 12 70

5 अतिरिक्त न यन्नास्ति अतिरिक्ताद्विलस्य य । Ibid 1 19 78

6 Ibid, 1 2 44

7 Ibid, 1 22 44-48

8 Ibid, 6 5 71-72

9 Ibid, 6, 6 16

10 Ibid 6 5 65

(11) *The concept of the Lord (Īśvara) —*

The Lord, the infinite puruṣa, is the first manifestation of Para Brahman¹ He may be said the Apra Brahman He is the determinate Brahman endowed with attributes He is the creator, preserver and destroyer of the world He creates sattva, rajas, tamas, time, prakṛti, mahat, abhaya and the world,² Hari, the Lord of the world, is invested with rajas, and creates the world as Brahmā He is invested with sattva, and preserves the world as Viṣṇu He is invested with tamas, and dissolves the world as Rudra³

God is the First Person (pumān ādyah)⁴ Viṣṇu is all-powerful, He is the repository of all powers He is the inferior essence of Para Brahman⁵ He is the supreme of all divine powers He is just inferior to Para Brahman He is the manifestation of Brahman He is full of Brahman⁶

An objection is raised Brahman is devoid of sattva, rajas and tamas and unlimited by space, time and forms He is devoid of attachment and aversion How can He create the world ? The answer, to this question is as follows Powers of all things are incomprehensible by knowledge God's powers of creation preservation and destruction are still more inconceivable⁷

Viṣṇu or the Lord has three powers, the supreme powers of consciousness (cit-śakti), and the inferior powers of avidyā

1 परस्य ब्रह्मणो रूपं पुंस्त्वयं प्रथमं द्विज ।—Viṣṇu P 1 2 14

2 Ibid , 1 2 2 35, 61

3 Ibid , 1 2 57-58, 61-62

4 Ibid , 1 9 43

5 सर्वशक्तिमयो विष्णु स्वरूपं ब्रह्मणोऽपरम् ।—Ibid 1 22 59

6 स पर सर्वशक्तीनां ब्रह्मणः समन्तरः,
मूर्तं ब्रह्म, सर्वब्रह्मणो हरि ।—Ibid 1,22 61

7 विष्णुशक्तिं परां प्रोक्त्वा क्षेत्रपाद्या तथाऽपरा ।

अविद्या कर्ममज्ञाज्या तृतीया शक्तिरिष्यते ॥—Ibid 6 7,61

and Karma *Aviḍyā* limits his pure consciousness, and produces individual selves (*Jīva*) Karma is cosmic nescience, which projects the appearance of the world ¹

God is the First cause and ground of the universe He is sometimes described as the efficient cause (*Nimitta Kāraṇa*) of the world The powers of *prakṛti* are described as its material cause (*Upadāna Kāraṇa*), which are helped by God to be transformed into the manifest world ² *Prakṛti* supervised by God is modified into the world It is the manifestation of the glory He pervades it It is full of Him ³ But *Prakṛti* is a form of God So God is both efficient cause and material cause of the world ⁴

God is endowed with all supernatural powers (*aśvarya*), righteousness (*dharma*), glory (*yaśas*), fortune (*śrī*), knowledge (*jñāna*), and detachment (*vairagya*) He is possessed of excellent qualities viz infinite knowledge (*jñāna*) infinite powers (*śakti*), infinite strength (*bala*), infinite sovereignty (*aśvarya*), infinite prowess (*virya*) and infinite effulgence (*tejas*) But He is devoid of other opposite inauspicious qualities ⁵ He is possessed of all auspicious qualities ⁶ He is the moral Governor Providence (*vidhatā*) and Master (*Prabhu*) He does good to the world in various ways He gives fruits of actions and knowledge to all He is the supervisor of the Law of Karma He is the Supreme Person (*puruṣottama*) ⁷ This is the element of theism in *Viṣṇu-purāṇa*

1 शक्तयः सर्वभावानामचित्यज्ञानगोचराः ।

यतोऽग्नौ ब्रह्मणास्तास्तु सर्गाद्या भावशक्तयः ॥—*Ibid* 1 3 2

2 *Ibid*, 1 4 51-52

3 तवैष महिमा येन व्याप्तमेतच्चराचरम् ।—*Ibid* 1 4 38

4 कर्ताऽग्नौ जगतोऽग्न्य जगच्च म ।—*Ibid* 1 1 35

5 विना हेयैर्गुणादिभिः ।—*Ibid* 6 5 79

6 समस्तकल्याणगुणात्मको हि ।—*Ibid* 6 3 84

7 *Ibid*, 6 5 71-74

God is one as cause, and many as effects. He is subtle and the gross. He is unmanifest prakṛti. He is the manifest world. He is cause and effect. He is the First cause or the cause of causes. He is the effect of effects. He is the creator and the created. He is the enjoyer and the enjoyed objects.¹ He is manifest and unmanifest, formless and formed, existence and non-existence. He is devoid of all the guṇas and inspires them with His power. He is one and many.

God is knowledge and ignorance, truth and falsehood, nectar and poison. He is beautiful and terrible. He is the means of all actions. He is the fruit of all actions and their enjoyer.² The world is His great form. He is the Inner Soul (antarātmā) in all creatures. The inconceivable Supreme Self exists in every finite self. The world originates in Him, and exists in Him. He is the whole world. He is all (sarva) and the ground of all (sarvāśraya). He is Soul of all creatures (sarvabhūtātmā). He is immanent in the world.³

Brahman is formless and formed. He is Akṣara and Kṣara. Aksara is Para Brahman. Kṣara is the entire universe. The whole world is the power of Para Brahman. There is different degrees of divine power in gods, men, beasts, birds, reptiles, trees and creepers. They are different degrees of manifestations of God.⁴

God is the individual Lord. He is the corporate Lord. He is the Supreme Lord. He is the four Vyūhas, manifestations, Vasudeva, Śamkarṣaṇa, Pradyumna and Aniruddha. He is the unmanifest essence and the manifest forms. He is the omnipresent, omniscient, and omnipotent Lord of all. Vāsudeva is the immanent essence of the entire universe.⁵ This is the element of pantheism in *Viṣṇupurāṇa*.

1. Viṣṇu P. 1. 2. 3, 1. 3. 46-49

2. Ibid., 1. 19. 71

3. Ibid., 19. 75

4. Ibid., 1. 22. 53-54

5. स ईश्वरो व्यष्टि-समष्टिरूपोऽव्ययनस्वरूपः प्रकटस्वरूपः । Ibid 6. 5. 86

God whose essence is Brahman, and who is the supreme, inconceivable Lord (Nārāyaṇa), is the creator of the entire universe. He is the Self (Ātman) of all creatures the Supreme Self (Paramātman), and the Lord of all creatures. He is the Self of all selves and the Self of the universe (Viśvātman). Nārāyaṇa is all (sarva), and the Lord of all (sarvesa), He is the ground of the universe. He pervades it by a fraction of His infinite power ¹. He transcends the guṇas and their modifications. He transcends the entire universe. It exists in him. He exists in all creatures. He is immanent and transcendent in relation to the world. This is the element of pantheism in *Viṣṇupurāṇa*.

(iii) The concept of the Self —

The individual self is Pure knowledge and peace (nirvāṇa), It is associated with buddhi, a modification of prakṛti, and erroneously identifies itself with it. Ignorance, pain, vice and the other qualities of buddhi are ascribed to the self. It seeks and enjoys the qualities of buddhi owing to its false identification (abhimāna) with buddhi, which is due to avidyā. The affliction (kleśa) including avidyā can be destroyed by yoga ². The concept of the self propounded here is identical with the Sāṃkhya-yoga views. Prakṛti and souls are the powers of Brahman. They are founded in the paramatman, who is the ground of prakṛti and puruṣas ³.

(iv) The Theory of Evolution —

Para Brahman is infinite eternal and pure consciousness. The Lord, the infinite Puruṣa, is the first manifestation of Brahman. Prakṛti, mahat, ahaṃkāra, time and the world are His later manifestations ⁴. Brahman is unmanifest and

1 स्वशक्तिनिलेशाद् घनश्रुतसंगे ।—Viṣṇu P 6.5.84

2 Ibid, 6.7.22-25

3 शक्तिं सापि तथा विष्णो प्रधानपुरुषात्मन ।—Ibid 2.7.31

4 Ibid, 1.2.14-15

manifest Prakṛti is the power of God. Power and the possessor of power are non-different from each other. Prakṛti guided by God, creates the world. He turns unmanifest prakṛti into the manifest world. But prakṛti is a form of manifestation of God. So, in one sense, prakṛti is the material cause of the world. In another, God is both efficient and material cause of the world.¹

Prakṛti is the eternal, unmanifest and subtle cause of the world. It is called pradhāna. It is infinite, ungrounded, immeasurable, undecaying, immobile and devoid of colour, sound and touch. It is composed of sattva, rajas and tamas. It is without origin and end. It is the origin of the world. It is both cause and effect. It is unmanifest as cause and manifest as effects. It is the material cause of the world. All physical, biological, and psychical entities are its modification. The whole world is the expression of the power of Para Brahman.²

Prakṛti and puruṣa exist in Brahman at the time of dissolution. They are forms of Brahman.³ Time also, which is without origin and end, is a manifestation of Brahman. Creation, maintenance and dissolution are beginningless and endless. These are perpetual in parts of the world. These are periodical in relation to the whole world.⁴

At the time of dissolution sattva, rajas and tamas constituting prakṛti are in the state of equilibrium, and puruṣa exists separately. Time also exists. Then God (Viṣṇu) enters of his free will into prakṛti and puruṣa, and agitates them. The agitation produced by Him associates prakṛti and puruṣa,

1 Viṣṇu P. 1. 4. 21, 51, 52.

2 परमं ब्रह्म शक्तिमदेदमवित्त जगत् ।—*Ibid* 1.22.55

3 *Ibid*, 1. 2. 23

4 *Ibid*, 1. 2. 25

and starts evolution of Prakṛti. He upsets its equilibrium by mere proximity. He is the unmoved mover of prakṛti. The Supreme person is the agitator and the agitated. He abides in prakṛti by contraction. He evolves the world by expansion. Equilibrium of the guṇas is His contraction. Their disequilibrium or evolution is His expansion. Creation or evolution of the world is unfoldment (āvirbhāva). Its destruction is enfoldment or evolution (tirobhāva)¹. God interpenetrates prakṛti in evolution and dissolution, He is unmanifest prakṛti and the manifest world.²

Mahat was evolved from prakṛti, the equipoise of sattva, rajas, and tamas. Supervised by the puruṣa (kṣetrajña), Mahat was pervaded by prakṛti. It was sāttvika rājasa, and tāmasa. Vaikārika ahaṁkāra was evolved from sāttvika mahat. Tajasa ahaṁkāra was evolved from rajas mahat. Tāmasa ahaṁkāra was evolved from tāmasa mahat. Three fold ahaṁkāra was pervaded by mahat. Primal matter (bhūtādī) was evolved from tamasa ahaṁkāra. The sense-organs and the elements were evolved from threefold ahaṁkāra. Primal matter was modified into the subtle essence of sound (śabda-tanmātra). Ākāśa endued with the quality of sound was evolved from the sound essence. The sound essence and ākāśa were pervaded by primal matter. Ākāśa was modified into the subtle essence of touch (sparśa-tanmātrā). It was pervaded by ākāśa. It was modified into air endued with the quality of touch. Air was modified into the subtle essence of colour (rūpa-tanmātrā). It was modified into light endued with the quality of colour. Colour essence and light were pervaded by air. Light was modified into the subtle essence of taste (rasa-tanmātrī). It was modified into water endued with the quality of taste. Taste-essence and water were pervaded by light. Water was modified into the subtle essence of smell (gandha-tanmātra). Smell essence was modified into

1 Viṣṇu P. 1. 22. 58

2 Ibid., 1. 2. 29-31

earth endowed with the quality of small Earth was an aggregate of five kinds of tanmātra They are the subtle essence of those elements, which have those qualities in a manifest condition They are the potential of the sensible qualities They are non-specific (aviśesa), because they do not produce pleasure, pain and delusion¹ The tanmātras were evolved from tīmasa ahaṁkāra The five cognitive organs and the five motor organs were evolved from taijasa ahaṁkāra Manas was evolved from sāttvika ahaṁkāra Ether, air, light, water and earth have different qualities They produce pleasure, pain and delusion, and are specific (Viśesa) They were in the state of atoms Atoms of the five elements combined with one another, and produced units of matter by integration² The theory of evolution propounded in *Viṣṇupurāṇa* clearly resembles the Sāṁkhya-yoga theory of evolution The Sāṁkhya does not believe in God The yoga believes in God, who disturbs the equilibrium of prakṛti, and starts its evolution But it does not regard prakṛti as a form, manifestation, or power of God

(v) *Bondage and Liberation* —

The manas alone is the cause of bondage and liberation When it is attached to objects of enjoyment, it entangles the self in bondage When it is detached from them, the self is released A wise person should withdraw his manas from worldly pleasures, and meditate on God for liberation He attracts the self meditating on Him to Himself, and identifies it with Himself as a magnet attracts iron to itself Yoga is the union of the manas with God owing to the efforts of the self One who is a novice in the art of yoga, is called *yogayuk* One who is advanced in it, is called *yūjāna* One who has realized Para Brahman, is called *vīṇīpānnasamādhi* He attains embodied release (jīvanmukti) His Karmas are

1 तन्मात्राण्यविशेषाणि अविशेषास्ततो हि ते ।

न शान्ता नापि धोरास्ते न मूढाश्चाविशेषया ।—*Viṣṇu P* 1 2 41

2 *Ibid*, 1 ■ 29-48

quickly burnt by the fire of yoga,¹ Yoga = not total suppression of mental functions as Patañjali defines it

The aspirant should renounce desires, practise non-injury, truthfulness, non-stealing, sex restraint, and greedlessness or non-acceptance of gifts and make his manas fit for meditating on God. He should study the scriptures, practise purity of body and mind, contentment, and penance with sense-control, and make his manas fit for meditation on Brahman. These are the five kinds of *yama* and the five kinds of *niyama* mentioned by *Patañjali*. Bodily posture, breath-control, withdrawal of the senses from their objects, fixation of mind, meditation and trance also should be practised. The performance of these duties gives special fruits, if they are practised with desire for fruits. If they are performed without desire for fruits, they bring about release. *Niskāma Karma* is conducive to release. Mental dispositions (*bhāvanā*) due to knowledge are threefold, disposition relating to Brahman, disposition relating to Karma, and disposition relating to both. Until dispositions relating to Karma are completely destroyed, the world appears to be different from Brahman, and the knowledge of difference is not negated. When potencies of actions are destroyed, the knowledge of difference disappears, and the whole world is known as pure Being or Brahman only. This indescribable knowledge, which is aware of itself, is the knowledge of Brahman. There is no difference between the individual soul and Brahman in this highest state of trance.²

Performance of duties without attachment for their fruits wears off merits and demerits and leads to liberation. *Viṣṇu* as Para Brahman the formless eternal infinite self, or

1 *Viṣṇu P* 6 7 28-31

2 *Ibid*, 6 7 27 45

3 प्रत्यस्तमितभेद यत् सत्तामात्रमगोचरम् ।

वचमामात्मसत्त्वेन तज्ज्ञान ब्रह्मसंज्ञितम् ॥ *Ibid* 6 7 53

pure consciousness, distinct from his cosmic form, can be realised by concentration of mind on Him with single-minded devotion (*ekānta-rati*) purified by moral observances. He can be known by absorption in Him devoid of distinction of subject, object and act of meditation, brought about by intense meditation. Integral knowledge is the means of knowing Brahman. The Jiva devoid of threefold dispositions is led by integral knowledge to realise Para Brahman. When integral knowledge fulfils its functions of effecting realization of Brahman, it vanishes. The Jiva becomes identified with Para Brahman by constant meditation on Him. But his knowledge of difference persists for some time owing to ignorance¹. When ignorance is destroyed, the pure eternal consciousness shines forth, without any difference. *Niṣkama Karma-yoga*, devotion and integral knowledge lead to the realization of Brahman. The emphasis is laid on the knowledge of identity of non difference as in the Advaita Vedānta.

Thus, the philosophy of *Viṣṇupurāṇa* is a blend of the Sāṃkhya dualism of prakṛti and puruṣa and absolutism of the Advaita Vedānta with a strong monastic bias. It is theistic Sāṃkhya blended with pure monism.

1 तद्भावभावनापन्नस्ततोऽसौ परमात्मना ।

भवत्यभेदी भेदश्च तस्यानानङ्गतो भवेत् ॥—*Viṣṇu* II 6793

PURUSOTTAMA (JAGANNĀTHA) KṢETRA IN THE PURĀNAS

Dr U N DHAL

Introduction

Puruṣottama Kṣetra at Puri in Orissa is well-known throughout the length and breadth of the country as a place of pilgrimage of the Hindus and represents a cardinal point in the Hindu world. In view of its sanctity great sages and savants of old times like Śaṅkara, Ramanuja, Madhvacārya, Caitanya, Guru Nanaka, Kabira etc., were attracted towards it and have left their footprints on this sacred soil.

The name Puruṣottama (the best of men) denotes here both the city and the deity of that name present therein. The deity Puruṣottama-Viṣṇu popularly called Jagannātha) accompanied by his elder brother Balarāma and younger sister Subhadrā, is enshrined on the golden throne *Śārṅga-vedi* or *Śārṅga-simhāsana*) inside a gigantic sanctum at Puri beside the south sea (Bay of Bengal). And the place is glorified due to God's presence.

There are large number of works in the past which have sung the glory of the Kṣetra or Tīrtha¹ and the deity. Among

-
- 1 Though the term like *Tīrtha* and *Kṣetra* are used as synonymous, there are minute differences between them. The word *Tīrtha* 'ford' is derived from the root *trand* conveys the meaning means of understanding, flight of steps leading to water etc.

them mention may be made of the Purāṇas, like the Vāmana, the Viṣṇu, the Garuḍa, the Kūrma, the Brahma, the Nāradiya, the Skandā and certain other works related to the Purāṇas etc. The purpose of the present deliberation is to trace the origin of the Kṣetra specially from the Purāṇic works together with its location and extent etc.

Puruṣottama Kṣetra in textual tradition—

The *Viṣṇu Purāṇa* (1.15.52 ff) mentions an abode of Viṣṇu, (*Viṣṇu āyatana*) namely Puruṣottama which was visited by the sage Kandu to expunge his sins, born out of his long association with an Apsara Pramloca

*sa cāpi Bhagavan kanduḥ kṣine topaṣi sattamah /
puruṣottaman ākhyātam viṣṇor āyatanaṁ jayau //*

*Viṣṇu P 1.15.52, cf
(Brahma P 178.105)*

While the *Garuḍa Purāṇa*¹ (81.7ff) reckons Puruṣottama as a Tīrtha of Orissa along with Ekāmra, Virajas etc — *virajas tu mahātīrtham tīrtham sṛī Puruṣottamam*, the *Matsya Purāṇa*² (22.3b) recognises it as pītṛtīrtha, where Śrāddha ceremony to ancestors is enjoined. In addition it

*Tīrtham sāstrādharmaśakṣetropi popādhyāja mantriṣu /
jonau jatavalarcsu mantrādyaśtādasasvapi //*

iti *Viṣṇu* and mean an expanse of water which gives rise to the accumulation of its righteousness and by taking bath there, one gets rid of one's sins. So each *tīrtha* is accompanied by some water source. On the other hand *Kṣetra* means a particular area sacred due to some cause or other. For further reference see P.V. Kane, *History of Dharmasūtra* Vol IV, Poona Bhandarkar Oriental Research Institute, 1953, p. 554f.

- 1 *Viṣṇu Purāṇa*, 7th edn Gorakhpur Gita Press, Samvat 2026, I.15.52ff
- 2 *The Garuḍa Mahapurāṇa*, Ed. Nāg Sharan Singh, Delhi Nag Publishers, 1984,
- 3 *Matsya Purāṇa* Ed. J. Vidyāsagara, Calcutta 1976

(13 35) refers Purusottama as the abode of the goddess Vimalā, one of the 108 forms of Dāksāyaṇī (satī), thus this tirtha is twice sacred

In course of narrating the Tīrthayātra of Prahlāda, the *Vāmana Purāṇa* (57 8ff) states his itineary in the following manner After taking bath at Virāja Tīrtha (Jaipur, Orissa) and performing the Śraddha ceremony for his ancestors, Prahlāda proceeded to see the supreme Purusottama Witnessing the Imperishable and most excellent lotus eyed Nārāyaṇa in Purusottama (tirtha) and spending six nights there, he went to the Mahendra mountain in the south

snātvā virajase tīrtha datvā pinḍam pitṛas tathā /
darśanārtham yayau śrīmān ajitam Purusottamam //9
tam dr̥ṣṭvā pundarikāśam akṣaraṇ paramam suśih /
sadrātram uṣṣa tatratva Mahendram dakṣiṇam yayau //10

While *Vāmana Purāṇa* tradition vaguely admits of its location after Virajas Tīrtha, the *Kūrma Purāṇa*² (2 34, 27-28) simply points to its location in the eastern region In course of glorification of places of pilgrimage, the Purāṇakara records Purusottamatīrtha sacred to Narayana—

pūrvādeśe suśobhanam /23a
xx xx xx
tīrtham Nārāyaṇasy anyān nāmnā tu Purusottamam /
tatra Nārāyaṇaḥ śrīmān āste paramapurusaḥ //27
pūjayitvā param Viṣṇum snātvā tatra dvijottamaḥ /
brāhmaṇān pujaयitvā tu Viṣṇulokam avāpnuyāt //28

The *Padma Purāṇa*³ (Paṭālakhaṇḍa) deals with the places of pilgrimage in six chapters (4 17-22), where the sacredness

- 1 *The Vāmana Purāṇa* (with English Translation) Ed A S Gupte Tr S M Mukhopadhyaya and others, Varanasi All India Kashiraj Trust, 1968
- 2 *The Kurma Purana* (with English translation) Ed A S Gupta Tr A Bhattacharya and others, Varanasi All India Kashiraj Trust 1972
- 3 *Padma Purāṇa* Vol II, Ed M C Apte, Pune Ananda srāma Press, 1894

and glamour of Purusottama on the Nilagiri hill beside a village of Bhillas ■ referred to and the work cites the legend of king Ratnagrīva a devotee of Viṣṇu for the purpose. Due to the grace of the deity Purusottama, the persons residing around the hill were believed to be blessed with four arms carrying Śankha, Cakra etc., like Viṣṇu.

As work of Puranic nature appended to (according to some edition) the Padma Purāna called *Kṛīyāyogasāra* sings the praise of Puruṣottama Kṣetra on the shore ■ of salt-ocean in two chapters (Chs 17-18). The text clearly tries to justify the title of the Kṣetra named after the deity

*Lavanāmbhomiḍhes tīre Purusottamasanjñitam /
puraṁ tad brāhmaṇasreṣṭha , svargōḍ apt ca
durlabham //3*

*svayam asti pura tasmīn yataḥ srī Purusottamah /
Purusottamaṁ ity uktam tasmāt tanmāmakovidāḥ //4
kṣetram tad durlabham vipra , samantād dāśayojanaṁ 15a
xx vx xx
sarvesam eva tīrthanām varīṣṭham Purusottamam //54b
(Ch 18 3-51, 54b)*

The Kṣetra is deemed superior to heaven and is best of all,

The *Kapila Samhitā* a *sthalamahatmya* of the region belonging to 13th century A D devotes three chapters (3-5) to glorify the Puruṣottama Kṣetra, called here also as Nilacala Kṣetra and the deity present therein. Like Puruṣottama-Viṣṇu, the lord among the gods, the Purusottama Kṣetra is superior to all—

*sarvesām ca iva kṣetrāṇaṁ rājā srī Puruṣottamah /
sarveṣāṁ ca iva devāṇāṁ rājā srī Puruṣottamah //*
(Ch 5 39)

-
- 1 *Kṛīyāyogasāra* *Ahāṇam* forming the last part of *Padma Purāna* Vol V Calcutta: Mansukharaya More, 1959
 ■ *Kapila Samhitā* Ed. R K Vasu, Cuttack, Dutta Press 1928

Similarly a ritual text namely *Nilādrimahodaya* (15th century A D) which deals with various daily and occasional rituals of the lord Purusottama Jagannatha eulogizes, the Ksetra in the very first chapter of the work

To the other group of text include the Puranas like the *Brahma*² the *Nāradya*³ and the *Skanda*⁴ which extensively deal with Purusottama Ksetra. The *Nāradya* glorifies it in ten chapters (2-52-61, in about 825 verses), the *Brahma* in thirty three chapters (41-70 176-178 in about 1900 verses), but the *Skanda*, deals with Purusottama (Jagannatha) Mahatmya (Utkala khanda) as a separate and independent section of its Vaisnavakhanda (part two), where the number of chapter and verses varies from one recension to the others. Venkatesvara edition Bombay records 49 chapters, Vangavasi edition Calcutta 57 chapters etc. These works introduce a very interesting legend of Indradyumna, a Vaisnava king of Avanti to sing the glory of the Ksetra. It is said that Indradyumna was at the root of installation of wooden images of Jagannātha, Balabhadra and Subhadra and brought out renaissance in this Vaisnavite cult. The legend of Mārkaṇḍeya and others were introduced to glorify certain sacred spots, various fasts and festivals in the Ksetra, but Purusottama-Jagannātha stands at the centre of all. In this regard the *Skanda* outbids other two in elaboration and glorification. As a result the text help us to trace the sacred spots and deities abounding in the Ksetra in subsequent stage of development.

-
- 1 *Nilādrimahodaya* Ed Sri Sindhara Mahapatra Cuttack Saptarsi Printers, Grantha Prakasini, 1984
 - 2 *Brahma Purāṇa* Ed H N Apté, Poona Anandasrama Press 1895
 - 3 *The Nāradya Mahāpurāṇam* Ed Nag Sharan Singh, Delhi Nag Publishers, 1984
 - 4 *Skanda Purāṇa*, Vol II, *Vaisnavakhanda* Bombay Venkateshwar Press

Antiquity of the Ksetra

The institution of lord Jagannatha at Puri is of great antiquity. Some scholars try to find out Purusottama-Jagannātha during the age of the *Mahābhārata*. In the Tīrthayātrā parvan (3: 80-153) the sage Lomasa acquaints Yudhisṭhira with the sacred places of pilgrimage. Coming across Virajatīrtha beside the river Vaitarani, Yudhisṭhira finds an altar, the bottom of which reaches the sea. The sanctity behind such an altar (*vedi*) is explained by Lomasa to Yudhisṭhira. Once self-existent (Svayambhu Prajapati or Brahma) performed a sacrifice there; after the completion he gave away the entire earth as gift to Kasyapa. The Earth was angry at the lord of the world (Lokesvara Brahma) and sank into the Netherland (*rasātala*). After long prayers and supplications the Earth uprose in the form of an altar or *vedi*, which is believed to be very sacred. In view of its holiness, Yudhisṭhira was advised to ride on it. After taking a plunge in the river (*sāgaraga*) Yudhisṭhira proceeded to the Mahendra mountain and spent the night there.

As ordained before the altar also immersed under the sea when it was touched by a mundane being like Yudhisṭhira etc. This altar beside the sea is identified by some scholars² with the altar at Puri, and the appellations, Lokesvara and

-
- 1 *Mahābhārata* Vol III & IV Āraṇyaka Parva Ed. V. S. Sukthankar, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942.
 - 2 H. V. Stietencorn, 'The Advent of Visnuism in Orissa. An outline of its history According to Archaeological and Epigraphical sources from the Gupta period up to 1135 A.D.' In *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa* Ed. A. Eschmann and others. Delhi: Manohar Publications, 1978, p. 29, cf. K. C. Panigrahi, *History of Orissa*, 2nd edn. Cuttack: K. N. Mahal, pp. 336-337.

Svajambhu addressed to *Brahmā-Prajapati* is identified with *Lokanātha*, a Śiva temple there. But it is difficult to accept certain sacred spot (though it is not there) as the *Purusottama Tirtha* as there is no clear evidence of the deity or anything related to it as well as the exact location there. Moreover *Lokesvara* and *Svajambhu* addressed to *Brahma* cannot be taken as *Lokanātha* (a Śiva shrine) at *Puri*. Thus the attempt to trace the antiquity of *Purusottama* during *Mahābhārata* time lacks foundation.

The *Śrī Śaṅkaravijaya Makaranda* a compilation from all Śaṅkara Vijayas and other sources of life history of *Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda* informs us that the great sage, after defeating the Buddhists consecrated the wooden image of *Jagannātha* in *Purusottama Ksetra* at *Puri*.

Atra Śrī Śaṅkarācāryavarjeh āsājayāntare /
Buddhādān kumatān jīva vināde vuktisa smite //13
Mahodadhes t-te ksetra Purusottamosa nṛṇake
Jagannātham dāruṇayam pratisthapya jathavidhi 14
Śrī Śaṅkara Vijaya Makaranda 31 13 14

Though uncertain in date, the work focusses light on the existence of the *Ksetra* and the wooden image of the deity during the age of *Saṅkara*.

As it is difficult to find out the exact date of the *Purānas* or the portions on *Purusottama Ksetra* found therein, we have to depend upon the dated works for the earlier time limits of the *Tirtha*.

Earliest definite reference to the abode of *Purusottama* on the sea-shore is found in well known dramatic work of *Murāri* (C 900 A D) namely *Anargharāghava* which was staged in

- 16 *Śrī Śaṅkara Vijaya Makaranda* Ed V Radhakrishna Sastri Trichy Simli Venkatarama Sastri Trust 1978
- 17 *Anargharāghava* of *Murāri* with the commentary of *Rupaciti* Ed Durgaprasad, W Lakṣman Sastri Pansikar Bombay Nirnayasagar Press, 1937

the Yātrā of Puruṣottama In the prologue the dramatist refers to Puruṣottama (Jagannātha) of dark blue colour resembling blue sapphire, residing on the shore of the salt ocean and sporting with Kamalā

*bho bho lavanodāvelā-vanaṣi-tamālatarukandalasya
tribhuvanamaulimandana-mahāmlamaneḥ kamalākucakalaśa-
kelikastūrīkāpat rankurasya bhagavataḥ Puruṣottamasya
yātrayām upasthāniyāḥ sabhasadaḥ*

*Anargharaghava Act I,
Prastavana immediately after
Nandipātha, P 2*

The existence of a temple of Puruṣottama at Puri prior to the construction of the present temple by Codagangadeva in the twelfth century A D is attested by the mention of a *Dvāyatana* of the god Puruṣottama in the famous allegorical drama *Prabodhacandrodaya* of Kṛṣṇa Miśra (103 A D) In the second act, a messenger from Utkala approaches Mahamoha with a letter and clearly states the place wherefrom he came

*Hagge ukkaladesado āgato hmi/hitthi tattha
saalatilasanniveśe Puṣottamasaggidam
devadaadanam/*

Prabodhacandrodaya Act II, p 78

Among numerous epigraphical evidences, the Saradadevi temple inscription² (middle of the 10th century A D) of Maihar (Satna district, Madhya Pradesh) seems to contain the earliest reference to Puruṣottama in verses 35 and 39 Here a prophecy is put in Brhaspati's mouth in the following words, where clear reference to Puruṣottama in Oḍḍesa is marked

- 1 *Prabodhacandrodaya* of Kṛṣṇa Miśra with Candrikā and Prakāśa Commentary Ed Vasudeva Sarma Pansikar Bombay Nirṇayasagar Press, 1935
- 2 *Epigraphia Indica* Vol 35 1963 Ed D S Sircar Calcutta Manager of Publications (Inscription No 22), pp 171 ff

samudramajjanāt nuṇam Oḍresu Puruṣottama|
dr̥stā taṇṭka bhūyāḥ punar agacchaṭṭ ayam sisuh ||35
 x x x x x
tataḥ ca gaṇitair eva dīvasair devaḍ ṛlabhah|
prāptavān jaladhe tīram dr̥stas'ca Puruṣottamaḥ ||36

The reference here is to the god Puruṣottama-Jagannātha of Puri in Orissa. Similarly some inscriptions of Anangabhimadeva III (A D 1211-1238) a powerful Ganga monarch of Orissa, allude to the fresh construction of the temple of Puruṣottama after it was dilapidated or deserted

pādau yeṣṭṃ dharāntarīkṣam akhilān nābhīḥ' ca sarvā
disah
srotre-netrayugan ravinduyugalam muddhā' pī vā dīaur
asau |
prāsādam Puruṣottamasya nrpatih ko nāma karttum
kṣamah,
taṣṭe'ty āḍyanrpatir upekṣitam ayam cakre tṥa ganges-
varah ||27

The inscription clearly establishes that the shrine of Puruṣottama existed long before the date of this inscription

Apart from these evidences, some digests (*Nibandha*), which draw upon the Epics, Puranas and Upapurāṇas as the main sources on pilgrimage, may be accepted for the purpose. Among these *Kṛtyakalpataru*² (C 1100-1130 A D) seems to be earliest in this regard. In the *Tīrthavivēcanakāṇḍa* (Vol. VIII, Ch 23 *Nān utīrthā Mānātmya*, p 233) of *Kṛtyakalpataru* Lakṣmīdhara barely mentions Puruṣottama Ksetra at Puri in the long extract from Prahlaḍa's Tīrthayātra from the *Vāmana Purāṇa* (57-9-10) and in the same chapter (p 252)

1 Epigraphia Indica, Vol 23 Nagari Plates of Anangabhimadeva III, Saka 1151 and 1152 (1949-50) 235-258

2 *Kṛtyakalpataru* of Bhatta Lakṣmīdhara, Vol VIII *Tīrthavivēcanakāṇḍam* Ed K V Rangaswami Aiyangar, Baroda Oriental Institute, 1942

he cursorily refers to Garudadhvaja in Toṣālī quoting from the *Naraśimha Purāṇa* (65 11)—

Garudadhvajam Tosalakā //

Toṣālī formed a part of Orissa in the past and this Garudadhvaja (Viṣṇu) of Toṣālī may be identified with Puruṣottama Viṣṇu of Puri. Now the question arises, as to why Lakṣmīdhara accepted the reference to Puruṣottama from the *Vāmana Purāṇa* and the *Naraśimha Purāṇa* nor from such Purāṇas like the *Brahma*, *Nāradya* and *Skanda*, where elaborate discussion on the Kṣetra was found out. It may be he did not include them as he could not feel the claim of sanctity of that holy place during his time, or, the Purāṇas available to them did not have that portion, they now contain. Thus the portions on Puruṣottama Māhātmya in the *Brahma*, *Nāradya* and *Skanda Purāṇas* might have developed after Lakṣmīdhara.

The *Tīrtha Cintāmaṇi* of Vacaspati Miśra (1450-1480 A D) deals with Puruṣottama Kṣetra along with other three Kṣetras of Orissa in the second chapter and names it as *Puruṣottama Prakāśa* but he appears to be partial to Puruṣottama. Out of the entire chapters (pp 53-188) he devotes the major part of it (pp 53-175) on Puruṣottama only and simply quotes nearly 800 verses from the *Brahma Purāṇa*. The *Tīrtha Prakāśa** of Miśra Miśra (C 1610 1640 A D) may be referred to in this context. Instead of depending on the *Brahma Purāṇa* alone, he accepts Verses from the *Vāmana*, the *Viṣṇu* the *Brahma* and the *Skanda Purāṇa* to provide wider view of the Kṣetra of his time. The ideas like

-
- 1 *Tīrthacintāmaṇi* of Vācaspati Miśra. Ed. Amalaṅkariśna Smṛititīrtha. Calcutta Asiatic Society of Bengal, 1910.
 - 3 *Vīramitrodaya* of M M Sri Miśra Miśra. Vol. X—*Tīrthapraṇāśa* Fasciculus VI Banares Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1918.

the extent of the Ksetra the holy places therein seem to be clearly expressed in it. It seems by the time, the Ksetra might have attained celebrity, which tempted the *Nibandha* writer to include them into the scope of his work.

What has been said above it is clear that Purusottama Ksetra and the diety must have got proper recognition by the time of Śāṅkara which continued more or less on works. By the beginning of the Ganga rule in Orissa in the early part of the twelfth century it became most famous after which Vācaspati Miśra and subsequent Nibandha writers could deal with the Ksetra so elaborately.

Extent of the Ksetra

Purusottama Ksetra is fairly related in the above works. Among them the *Brahma Purāṇa* appears to be popular and has been accepted at certain period of time as a model which mentions the area of the Ksetra thus:

*daśajojanaḥ śīrṣṇam pañcajōjanam āyatam /
nānāścarīṣaśamāyuktam kṣetram paramadurlabham //*
Brahma, p. 44-79

The Ksetra is ten yojanas in breadth and five yojanas in length and surrounded there

The *Naradiya* (2 52 6ff) speaks of the broader outline of the Ksetra. The Ksetra originates from the southern sea and extends up to Virajamandala in Utkala (Orissa).

Purusottamanāmnās tu kṣetrasya Brhmanoditam //6 b
xx xx xx
utkale tu viśālākṣi veditavyāni tāni tu
samudraṣyottare tīre tasmundese kṣilottame //10
āste guhyam param kṣetram muktidaṁ pāpanāsanam /
sarvatra tālukākṛṣṇe pavitrām dharmakāmadam //11
daśaśoṇanavistīṇām kṣetram paramadurlabham //12 1

Another work (*Skanda* 2 3 52) limits the area of the

Ksetra to *Pañcakrosa* and the two *krosas* beside the ocean ■ deemed very sacred

*Pañcakrosam idam ksetram samudrāntar yavanasthitam /
dvikrosam tirtharājasya tatābhumau sumirmalam /*

A later ritual text also corroborates the same idea—

kṣetram sṛī Purusottama //24 ■

xx

xx

xx

pañcakrosāṅgatyutam saṅkhākāram maṇoharam //25 a

Nilādrimahodayaḥ 1 24a, 25a

Like Banaras there are five important tirthas in the Purusottama Ksetra, they are Markandeya pool, Vata tree, deities like Kṛṣṇa (Jagannatha), Rāhineya (Bālarāma), Mahodadhī (the sea) and Indradyumna tank—

*Markandeyam Vātam Kṛṣṇam Rāhineyam mahodadhīm /
Indradyumnasaras caiva pañcatīrthavidhiḥ smṛitah //*

Bṛāhma p 60 11

But subsequent works seem to elaborate the scope of the Kṣetra. The Ksetra is not only named as Śaṅkha Ksetra, it is believed to resemble the size of the conch also. The details of the sacred shrines or sacred spots are but in different texts. The *Śkānda*, p (2 4 1ff), the *Nāradya* (2 52), the *Kapila Samhitā* (Ch 5) and the *Nilādrimahodaya* (Ch 1) etc enumerate those in the Purusottama Ksetra and their position in the body of the conch. But number of tirtha varies one from the other. Above all the *Nilādrimahodaya* which seems later than all, contains the maximum number which conforms

1. As to the area of the Kṣetra, the text quotes *yojana* and *krosa* as unit of land measurement. *Bṛhatsamhitā* of Varahamihira clarifies these two types thus. A *krosa* is 2000 yards in length and an *yojana*=8 *krosas* i.e. 2000 yards × 8=16000 yds or 9.99 miles (C 15 kilometres) vide A Mitra Shastri *India as seen in the Bṛhatsamhitā of Varaha Mihira* Delhi: Motilal Banarsidass, 1969, p 344
*yojanam astau krosāḥ krosas catvāri karasahasraṇi /
hatsaḥ saṅkudīḥyam dvādasabhiḥ so'ngulāḥ saṅkuḥ //*
Bṛhatsamhitā c.4

with the extant *tīrthas* to a greater extant and their positions in the conch form also suggested. In the absence of specific mention of the exact boundary of the Ksetra it will not be unwise to state the number of sacred places in the Ksetra as traced in the *Nilādrīmahodaya* to form an idea about the boundary of the Ksetra. They are—

- (1) Nilagiri (Blue mountain)
- (2) Tīrtharaja (the southern sea)
- (3) Rohinīkūṇḍa
- (4) Kalpavṛkṣa
- (5) Nīlamadhava accompanied by Dharā and Lakṣmī
- (6) Narasimha
- (7) Kāmākhyā-Ksetrapāla
- (8) Vimalā
- (9) Manikarnikā
- (10) Kapālamocana
- (11) Yamesvara
- (12) Cāmundā
- (13) Kalikā
- (14) Svetaganga (ford)
- (15) Matsyamedhava (Viṣṇu)
- (16) Śvetarūpa (Śiva)
- (17) Vatesvara
- (18) Vata Mangalā
- (19) Ganesa
- (20) Marīcika
- (21) Isanesvara
- (22) Arddhasinī
- (23) Lamba
- (24) Nīlakantha
- (25) Sarvamangalā
- (26) Markandesvara
- (27) Indradhūmna



Thus one can form some broad idea of the circumference (boundary) of the Ksetra. A plausible outline of the Ksetra showing the location of the *tīrthas* therein conch form is attached herewith to corroborate the same.

WOMEN AND MARRIAGE IN THE BRAHMAPURĀNA

Prof Asoka Chatterjee Sastrī

The Brahmapurāna or Purāna of Brahmā is one of the earliest of eighteen Purānas. It has been rightly said that "ādyam sarvapurānānām purānam brahmanā ucyata" It may thus be regarded as the earliest of the series, at least in the estimation of the writers of the Purānas. According to Bālabhāṭṭa, it is consequently known by the name of Ādi Purāna or the first purāna.

The Brahmapurāna takes its name after Brahmā, because Brahmā is the main narrator here and not because Brahmā is eulogised in it. On the contrary it provides some un-complementary stories about Brahmā.

In fact the Purānas are divided into six groups in accordance with the subject matter (1) the encyclopedic group, (2) those dealing with Tīrthas and Vratas, (3) those that underwent two general revisions, (4) the historical group (5) the sectarian works and (6) the old Purānas revised. The Brahmapurāna may be placed in the third group in this regard.

Besides the traditional topics of the Purānas, the Brahmapurāna contains chapters on Śrāddha, Dāna, Varnāśramadharmā and a large portion devoted to glorification of the sanctity of holy places. It also fulfills the dictum "iti hāsya purānābhyām vedam samupavṛṇhayet" in an abundant measure. It gives the key for understanding the intimate relationship between the Purānas and the Vedas. It narrates and explains many Vedic stories and genealogies. It elaborates many Upākhyānas contained in the

Rgveda, Aitareya brāhmaṇa, Sāmkhāyana-brāhmaṇa, Śatapatha-brāhmaṇa and Brhaddevatā. But in doing so it has never loosened its grip on the Varnāśrama-dharma which is the backbone of the Vedic society. The second Āśrama plays a very important role and other Āśramas are protected and nourished by it. The women also have their very important and independent place there. So the Brahma purāṇa has studied the position of women and marriage in great details.

The Brahmapurāṇa says that at the end of the Kali age, women outnumber men. Among other despicable manners of Kali-age, it says that man will be addicted to others' wives. On the other hand, the Brahmapurāṇa praises the virtues of sexual purity. It also reports that men of Uttarakuru land did not associate themselves with the wives of others. One of the evil feature of Kali-age is that men will be addicted to others wives. The wives of Nārāyaṇa, Indra, Viṣṇu, Śūrya and Vasistha never forsake their husbands. They followed their husbands in the periodic rebirths in different Kalpas. The wives are loved and respected. Śiva held his wife Satī, dearer to his life and it was at her instigation that Śiva affected the destruction of Dakṣa's sacrifice. In the genealogical list, we find the instance of king Jāmagha who although had no son, did not remarry to beget one.

There are many instances of women practising penance and yoga. Brhaspatī's sister was married to Prabhāsa, still she was a brahmavādinī and accomplished yoga.

brhaspates tu bhaginī varastri brahmavādinī ।
yogasiddhā jagat īrṣṇas tapasā vicacāra ha । ।
prabhāśasya tu sva bhāryā ।

Samjñā, the wife of Vivasvata practised austerity in the Sarbala forest. Śatarūpā the female portion of Brahmā practised severe penance and gained a husband in Svāyam-

bbuva Mann, the male part of Brahmā. In the genealogical chapter of Brahma purāṇa, we find a reference to the penance being practised by Umā, the wife of Śiva on the Kailāsa mountain. The two wives of King Sagara pleased the sage Aurva through their penance. Dhumini, wife of king Ajamidha practised severe austerity for one hundred years.

There are many instances of maternal nomenclature in Brahma purāṇa. Simhikā was a wife of the asura Vipracitti and bore fourteen sons who became known as the Saimbikeya Asuras.

simbhikā cābhavat kanyā vipracittēḥ parigrahaḥ |
saimbikeyā itī khyātā yasyāḥ putrā mahābalāḥ | |

They hated brahmins. Similarly, the Paulomas and the Kālakeyas were Dānavas known after their mother Pulomā and Kālakā respectively.

"pulomā kālakā caiva vaikhāṇasa-sute ubhe |
bahupatyē mahāpatyē mariceḥ tu parigrahaḥ" | |
' paulomā kālakeyāś ca dānavāś te mahābalāḥ" | |

Alambā Utkacā, Kṛṣṇā, Niratā, Kapilā, Śivā and Kesiṇī were the seven sisters after whom the gaṇas of Rākṣasas for example, Ālambeyas, Autkaca, Kārṣṇeya, Nairṛta, Kapileya, Śaiveya and Kāsiṇī became known. Irāvati, daughter of Krodha was a Rākṣasi. Her son was called Arāvata, Vaisali the Yakṣa and his four Apsarā wives Lokyī, Bharatā, Kṛśāṃgī and Viśālā had children who became known as Lokēyas, Bharateyas, Kṛṣṇāṅgyas and Viśāṅgyas respectively.

The Brahma purāṇa deals with different types of marriages as found and advocated in the Dharmasūtras. Besides the description of eight types of marriages, it draws reference to many instances of polygamy. Bhṛgu had two wives, Dakṣa gave his daughters in marriage in the

following way—ten to Dharma, thirteen to Kasyapa, four to Aristanemi etc Atharvana had three wives Pulaha's ten wives were sisters. Again the third Prajāpati, Atri was married to ten ladies, Prabhākara married ten daughters of king Raudrāśva, Dausyanti Bharata had three wives Yayāti, Sagara and Bhājamāna had two each and king Ajamidha had three. Instances of promiscuity are not rare in the Brahmapurāṇa. The episode of Soma Tārā and of Budha Ilā are interesting in this connection. Brhaspati once asked his brothers' wife Mamatā to get ready for cohabitation with him. She, however, replied that she was pregnant and that compliance to his request would amount to violation of Dharma. But Brhaspati cut short her remonstrance with an angry rebuff and advanced to gratify his passion forcibly. The Brahmapurāṇa also provides evidences of both Anuloma and Pratiloma marriages.

Vedic literature states that like men, women also, were entitled to Vedic studies. Indeed, down to the beginning of Christian era, the Upanayana, with which began the Vedic studies was common both for boys and girls.

Lopāmudrā, Visvāvarā, Śikatā, Nivāvarī and Ghosā were renowned poetesses who composed Vedic hymns. There were two types of women students—(1) Brahmvādīnīs, they were life-long students of theology and philosophy and (2) Sadhyovāhas, who pursued studies only till marriage. Ilā, king Matinara's daughter is referred in the Brahmapurāṇa as Brahmvādīnī but was married later to king Tamsu. Women are referred to as knowing such arts as dancing, singing and playing various instruments like Vinā, Dundubhi, Venu, Mṛdanga, Panava, Gomukha and Śamkha.

Some women in the Brahmapurāṇa are seen practising penance to get a husband or a son, of their own choice. Śatarūpā practised severe penance for 10,000 years and obtained Svāyambhuva Manu as her husband. Svāhā,

Agni's wife practised penance in order to beget children. Ekaparnā, Aparnā and Ekapātālā were called Brahmacārīnīs and Ekaparnā practised penance eating daily only one leaf. Ekapātālā practised penance eating only one Pātālā for 10,000 years and Aparnā practised penance without eating anything.

Women were excluded from religious service almost everywhere because, they were considered unclean, mainly on account of their periodical menstruations. During menstruation and the period of confinement, they were considered to be very impure and temporarily untouchable. The Brahmapurāṇa states that to see a woman in her monthly period and during the period of her confinement is extremely unholy.

In the Brahmapurāṇa, there is ample evidence to show that though women were not granted equal status for religious practices, the Ekoddiṣṭa Śrāddha was prescribed for women and they were promised the highest positions as rewards for performing religious observations. Women get the highest Siddhi by devoting themselves to Lord Nārāyaṇa and that those women who controlled their senses, worship the sun with pure faith and devotion got the desired things and the highest status. Women observed Vratas such as Kīcchra cāndrāyana during the period of pregnancy.

The types of marriages described in the Brahmapurāṇa can be classified on the basis of numeric variations in marriage i.e., variation in the number of consorts in the nuptial unions so that the classifications are, monogamy, polygamy and group marriages. However, the Brahmapurāṇa does not provide any information about group marriages.

MONOGAMY

This is not only the most important type of marriage, but also generally preferred. The ideal monogamous

unions are exemplified in the *Brahmapurāṇa* by Rāma and Sītā (159) and Śiva and Pārvatī (34-43-45), even though sneered at Śiva's attachment to Gangā, the river (175-38). King Jyāmagha did not remarry even when his wife Śaivyā remained issueless till her advanced age when she finally gave birth to Vidarbha after practising severe penance (15-12-18).

POLOGAMY

Polygamy is a form of marriage in which a man has more than one wife at a time. Although monogamy was idealized and probably the rule, the Vedic āryans indulged in polygamy also. One finds examples of polygamy in abundance in the *Rgveda* and other texts. In the *Brahmapurāṇa* some personages are stated to be polygamists while some others are stated to be bigamists. The *Brahmapurāṇa* also notes the cases of surrogate polygamy where the co-wives are sisters. Thus Prajāpati Dakṣa had sixty daughters out of whom ten were given to Dharma, thirteen to Kasyapa, twentyseven to Soma, four to Aristanemi, two to Vāhuputra, two to Angirasa and two to Kṛśāśva (3-26-27). The seven daughters of Devaka were given in marriage to Vasudeva (15-57). Bhājamāna's two wives Bāhyakāśrnjayī and Upabāhyakāśrnjayī, were sisters, being daughters of king Śrnjaya (32-33). All these are the cases of surrogate polygamy where marriage is with two or more sisters. The surrogate polygamy can be attributed to the fact that co-wives who are sisters are less likely to quarrel than two ladies who were not related, and thus likely to maintain peace and solidarity of the family.

The following is the list of Polygamists

*Name of the
Polygamists*

Name/Number of consorts

- | | | |
|---|--------|--|
| 1 | Dharma | Ten daughters of Dakṣa viz. Arundhatī, Vasu, Yāmī, Lambā, Bhānu, Marutvatī, Samkalpa, Muhūrta, Sādhya and Visvā (3-29) |
|---|--------|--|

- | | | |
|----|------------|--|
| 2 | Kaśyapa | Thirteen daughters of Dakṣa viz., Diti, Aditi, Danu, Āristā, Surasā, Khasā, Surabhi, Vinatā, Tāmrā, Krodhavasā, Ilā, Kadru, Muni (3 51-52) |
| 3 | Soma | Twentyseven daughters of Dakṣa They had the names of Nakṣatras, but their names are not given (3 34) |
| 4 | Aristanemi | Four daughters of Dakṣa, the names are not given (3 27) |
| 5 | Prabhākara | Ten daughters of king Raudrāśva, viz., Bhadrā, Śūdra, Madrā, Śaladā, Maladā, Khaladā, Naladā, Surasā, Gocapālā and Ratnakūta (13 7 8) |
| 6 | Usinara | Five wives, viz. Nṛgā, Kṛmī, Navā, Darvā and Dṛṣadvatī (13 21) |
| 7 | Ajamīdha | Nālī, Kesinī and Dhūminī (13 82) |
| 8 | Vasudeva | Fourteen wives, Pauravī, Rohini, Madirā, Vaiśākhī, Bhadrā, Sunāmī, Sabadevā, Śāntidevā Śrīdevī, Devarakṣitā, Vṛkadevī, Upadevī and Devakī (the fourteenth name is not given It is Sudevā) and two paricārikas viz., Sutanu and Vaḍavā (14 36-38) Elsewhere it is mentioned that the seven daughters of Devaka were given to Vasudevā, viz. Devakī, Śāntidevī, Sudevā, Devarakṣitā, Vṛkadevī, Upadevī and Sunāmī (15 56 57) |
| 9 | Satrājī | He had ten wives The names are not mentioned (16 45) |
| 10 | Daśaratha | Three wives Kauśalyā, Kaikeyī and Sumitrā (123 85) |

- | | | |
|----|-------|---|
| 11 | Kamsa | It is stated that Kamsa had many wives but the number and names are not mentioned (190 7) |
| 12 | Kṛṣṇa | Sixteen thousand and one hundred and eight wives, out of whom the following are mentioned Rukminī, Kālindī, Mitravindā, Satyā, Nāgnajitī, Jāmbavati, Rohini, Susilā, the daughters of the king of Madra, Satrājitī, Satyabbāmā and Laksanā (201 3-5) (16 41-47) |

Following are the list of bigamists

<i>Name of bigamists</i>	<i>Name/Number of the consorts</i>
--------------------------	------------------------------------

- | | | |
|---|-----------|---|
| 1 | Sagara | Kesinī, the daughter of the king of Vīdarbha and Mahatī, the daughter of Aristanemi (8 63-64) |
| 2 | Yayāti | Devayānī, the daughter of Usanas, and Śarmisthā, the daughter of Vrsaparva (12 5-6) |
| 3 | Kroṣṭu | Gāndhārī and Mādri (14 1) |
| 4 | Madhu | The daughter of king of Vīdarbha and the daughter of a Ikṣvāku king (14 28) |
| 5 | Bhājamāna | Bāhyakāśrnjayī and Upabāhyakāśrnjayī, the daughters of king Śrnjaya (15 22) |
| 6 | Kesari | Añjanā and Adrikā (84 3) |
| 7 | Aniruddha | The grand daughter of Rukmī (201 8) and Usā, Banāsura's daughter (205) |
| 8 | Sūrya | Usā, the daughter of Tvaṣṭā and Chāyā (165 2) |

POLYANDRY

Polyandry is a form of union in which a woman has more than one husband at a time or in which brothers share a common wife or wives

The oft cited and the most controversial instance of the polyandrous union is that of Draupadī with the five Pāṇḍava princes. It is not mentioned in the Brahmapurāṇa. But the Brahmapurāṇa mentions an instance of the polyandrous union of Mārīṣā, the daughter of tree (Vrkṣa), with ten Pracetās, the sons of Prācinavarhi (2 31 32) (34 46). This is a case of fraternal polyandry, which means marriage of a woman with two or more brothers.

FORMS OF MARRIAGE

From the time of the Grhyasūtras, Dharmasūtras and Smṛtis, the ancient Indian law recognised eight forms of marriage denoting the method of consecrating a marriage union viz Brāhma, Daiva, Ārṣa, Prājāpatya, Āsura, Gāndharva, Rākṣasa and Paisāca. The Brahmapurāṇa refers to the Rākṣasa form of marriage though the mode differs. Thus it states that lord Kṛṣṇa married Rukmīṇī according to the Rākṣasa form of marriage. It so happened that when lord Kṛṣṇa asked Rukmī for the hand of Rukmīṇī, Rukmī decided to give her to Śiśupāla through malice. On the day previous to that of the marriage, Kṛṣṇa carried away Rukmīṇī and a terrible fight ensued between both the parties and eventually Rukmī was defeated and lord Kṛṣṇa succeeded in marrying Rukmīṇī (199). Here, however, the consummation is not stated. The disapproval of the Kanyāharana form of marriage in the Brahmapurāṇa can be seen from the fact that it states that to carry away a bride from the Mandapa was a great Adharma. Such a person was disowned by his father and it did not rain in the country in which such an act took place (7 98). Though the term Gandharva-vivāha is not expressly used, still the enjoyment of Anuruddha and Uṣā with each other depending on their

sole desire without prior permission of elders, fulfills the conditions of the Gāndharva type of marriage (206)

The Smritis do not recognise a form of marriage which plays a great part in the Purānas, viz the Svayamvara or self choice, a ceremony of which a princess chooses for herself a suitor at a great assembly held for the purpose. The act of choice might be preceded by a trial of strength on the part of the suitors, the victor being rewarded with the hand of the maiden although it might be an unconditional choice of the bride. The Brahmapurāna refers to the marriage of Sitā where the condition of proficiency was to be fulfilled by the bridegroom and after showing his proficiency in the Dhanurvidyā Rāma obtained Sitā's hand (123 102, 103). The Brahmapurāna also furnishes the instance of the Svayamvara of Pārvatī where no prior condition was prescribed to win her. Here Himālaya himself declares that whomsoever Pārvatī shall choose in the Svayamvara, he shall be her husband (35 14). At the same time even in the Svayamvara, the Brahmapurāna provides a modification. When lord Śiva came to Pārvatī and asked her to marry him, Pārvatī replied that she was not independent and that her father had all the rights to select a husband for her, when Śiva took his proposal to Himālaya for Pārvatī's hand, Himālaya declared that Pārvatī would select a husband of her own choice in the Svayamvara ceremony which was to take place very soon (35 16).

Besides the above, the Brahmapurāna refers two other forms of marriage. It states that a Ksatriya can marry in many ways. If a bridegroom does not want to present himself at the time of marriage, he can send either his weapon or his ornament as his representative and the marriage could be performed (111 43, 44). The Brahmapurāna relates that as king Śūrasena's son had the form of a serpent, he sent his weapon without revealing the secret about his form and obtained a virtuous wife.

Limitations of Marriage relationship

In the discussion connected with the institution of marriage the next vital problem is that of marital regulations governing endogamy and exogamy laid in the Dharmasāstras

The exogamy of the Hindus had the following aspect (i) Gotra exogamy (ii) Pravara exogamy, (iii) Sapinda exogamy. The Brahmapurāṇa mentions only the Sapinda exogamy. Opinion is divided regarding the meaning of the word 'Sapinda' between two schools represented by Mīṭākṣarā and the other by Jimūtavāhana (author of Dāyabhāga). Both agreed that a Sapinda girl cannot be married. Yājñavalkya states that after the fifth generation on the mother's side and the seventh on the father's side the Sapinda relationship ceases. According to the Mīṭākṣarā the following rules regarding the prohibitions based on Sapinda become effective (i) in computing degrees the common ancestor is to be included (ii) regard is to be had to the father and mother of the bride and bridegroom both, (iii) if computation is made from mother's side of either the proposed bride or bridegroom they must be beyond the fifth degree from the common ancestor and if made through the father either, they must be beyond the seventh generation from the common ancestor. According to the Dāyabhāga school, Sapinda means one who is connected with another through oblations. The Brahmapurāṇa differs somewhat and states that one can marry the seventh from his father's side and the fifth from his mother's side (221-73).

The rules about the prohibition of marriage on the ground of Sapinda relationship, particularly where agnates were concerned, have not been observed in numerous instances over wide areas from very ancient times. The striking instances where the question is sharply divided is whether a man can marry his maternal uncle's or his

paternal aunt's daughter. The Āpastamba dharmasūtra 1 21 8 and II—5 11 16, Gautama-dharmasūtra XI 20, Baudhāyana-dharmasūtra I 1 19 26 and Manu 10 172-173) forbid the marriage in both cases. But the Baudhāyana-dharmasūtra (I 1 12-96) states that to marry the daughter of the maternal uncle or of paternal aunt was a practice peculiar to the south. North India did not accept such marriage and the orthodox writers like Gautama and Baudhāyana reprobated such practice. Among those supporting such a marriage the most prominent are the Smṛticandrikā (I 70-74) and the Parāśara Mādhaviya (I 2 63-68). The Brahmapurāṇa provides two examples of the marriage with a maternal uncle's daughter and one example with paternal aunt's daughter. Pradyumna, the son of Lord Kṛṣṇa and Rukmiṇī married the daughter of Rukmi, Rukmiṇī's brother (201 6). Aniruddha, the son of Pradyumna, married the grand-daughter of Rukmi, the maternal uncle's daughter (201 7).

The Smṛticandrikā and the Parāśara Mādhaviya state that when a woman is married in one of the four forms, Brāhma and others, she passes into the Gotra of her husband, becomes a Sapinda in the husband's family and so is severed from her father's family (in respect of Gotra and Sapinda relationship). When a woman is married in the Āsura, Gāndharva and other forms she does not pass over into the Gotra of her husband, but retains the Gotra of her father and her Sapinda relationship with her father and brother continues. Therefore, if the son from such a marriage, marries the daughter of his mother's brother, he should be marrying a girl who is a Sagotra and Sapinda of his mother. It is to be noted that in the Brahmapurāṇa Pradyumna who was born of the marriage of Kṛṣṇa and Rukmiṇī performed the Rākṣasa type of marriage and married his maternal uncle's daughter. The Smṛticandrikā and the Parāśara Mādhaviya and other works say that the

Smṛti texts that forbid marriage with maternal uncle's daughter refer to a person whose mother was married in the Gāndharva, Āsura, Rākṣasa and Paiśāca forms, but not to a person whose mother was married in the Brāhma, and the other three approved forms. The Brahmapurāṇa as has been seen, allows even the marriage with a maternal uncle's daughter, a person whose mother was married in the Rākṣasa form.

The Brahmapurāṇa notes one instance of marriage with paternal aunt's daughter in which Anuharda, the grandson (son's son) of Mrtyu and Heti, the grand-daughter (daughter's daughter) of Mrtyu were married (12—2, 7).

The Brahmapurāṇa provides one more instance of marriage within the same blood relationship. It states that Simhikā, Diti's daughter married Vipracitti, Danu's son. Now Diti and Danu were sister as well as co-wives of Kasyapa. Considering that Diti and Danu are co-wives of Kasyapa and Vipracitti was his son by Danu and Simhikā was his daughter by Diti (3 64—65, 78 79, 86), it is a case of brother-sister (cousin) marriage.

As regards limitations in general it is stated that a younger brother should not marry before the older one. One who does so is called a Pārivitti and he is liable to incursion according to the Śāstras. The Brahmapurāṇa states that as Kakṣivān the elder son of Pṛthuvravā, did not marry on account of Vairāgya, his younger brother though willing also did not marry for fear that he would be called a Pārivitti (99 13). The Brahmapurāṇa considers Diddhisupati also to be a sinner (227 27). Diddhisupati is technically explained as one who marries a younger sister while the elder sister is yet unmarried. To be a son of Parivandanikā, a younger sister who marries before the elder one, was also not considered to be good (220 130-131).

Marriage Ceremony.

Among all people, savage as well as civilised, legal

marriage is usually accompanied by some form of ceremony which expresses the sanction of the group to the union. This ceremony is either of a magical or a religious character, though in a few people it is apparently purely social. All the texts concerning the ceremonies and rituals connected with Vivāha refer to the bride as being given away by the father or her guardian in the family who invites the bridegroom. The bridegroom goes to the bride's home where the Vivāha takes place (199 4)

The Āsvalāyana grhyasūtra deals with the following rites of marriage ceremony, viz Kanyādāna, Vivāhahoma, Pānigrahana, Agniparinavāna, Asmārohana, Lājāhoma and Saptapadi. The Brahmapurāṇa refers to the following rites

- (1) Agnisthāpana and Homa. It means establishing the fire and offering of ghee oblations into the fire. Here there is great divergence about the number of ahutis and the mantras to be recited. Having placed a stone to the west on the fire which is kindled symbolically as a divine witness and sanctifier of the Samskāra and having deposited a water-pot to the north-east of the fire the bridegroom offers oblations the bride participating in the offering by grasping the hand of the groom that makes the offering.

The Brahmapurāṇa states that Lord Brahmā took the place of the Upādhyāya in the marriage of Śiva with Pārvatī and offered oblation (36 127)

- (2) Pānigrahana. The word is used in the Brahmapurāṇa to denote the entire marriage ceremony though it really constitutes one of the elements of the rites of the ceremony (3 7) viz taking hold of the bride's hand. Here the bridegroom stands facing the west while the bride sits in front of him with her face to the east, the groom seizes her hand reciting the Vedic mantra (viz Rv 1 85 36). The

Brahmapurāṇa also states that the mantras were recited in the Pāṇigrahana (8 7)

- (3) Kuśabandhana The Brahmapurāṇa states that the hands of the bride and the bridegroom were tied by Kuśa, a particular kind of grass (36 130)
- (4) Lājāhoma In this the bride offers a sacrifice of fried grain which is poured in her hands by her brother or a person acting in her father's place to the gods Aryaman, Varuna, Puṣan, with Agni as the intercessor on her behalf in order that the four invoked there may be placed to release her from the bonds The Brahmapurāṇa states that Maināka, Pārvatī's brother was ready with Lāja and the ceremony of Lājāhoma was performed in her marriage (72 14 16)
- (5) Agniparinayana The bridegroom walking in front takes the bride round the fire and water jar reciting the mantras The Brahmapurāṇa states that after Lājāhoma, Śiva and Pārvatī circumambulated the fire (72-16), (36 132)
- (6) Asmārohana In this with the helping hand of the groom, the bride treads on the stone and he recites the mantra The Brahmapurāṇa states that in order to come in contact with the stone, Pārvatī touched the right foot of Lord Śiva (72 17-18)
- (ii) Saptapadi This is most important rite in the whole Samskāra This is done to the north of the fire, where seven small heaps of rice are placed and the bridegroom makes the bride step on each of these seven with her right foot beginning from the west The Brahmapurāṇa states that Satyavrata, Trayyāruṇa's son, carried away a maiden when her marriage—ceremony was taking place and while

the Saptapadī was being performed For his ignoble act, his father abandoned Satyavrata (7 97-100), (8 7)

Marriage Celebrations The graphic description of Śiva's marriage with Pārvatī is a witness to the fact that the occasion of marriage was then even as now an occasion of great joy and festivity The description of Pārvatī gives an idea as to with what pomp the ceremony was celebrated. Himālaya had invited the gods, demons and Siddhas for the marriage ceremony, and they came in all their splendour Before all these gods, Pārvatī chose Śiva as her husband and kept her garland on his feet (36 52, 53) In order to celebrate the marriage ceremony the gods constructed a beautiful city studded with all types of jewels Vāyu brought fragrant wind, Sūrya and Candrar gave their shining jewels, the Gandharvas began to play musical instruments, the sages recited the Kathās, the divine maidens began to sing, all the six seasons started singing and all the six Maruts began to blow fragrant winds and came with their various splendours (36 54-125), Viśvakarmā, constructed a bejewelled altar, Ilā performed the Bhuvahkarma, the Ausadhis performed the Annakarma, Varuna the Pavanakarma, Kubera the Dānakarma, Viṣṇu the Pūjakarma and the Vedas began to sing the Gandharvas and the Kinnaras also joined them and the Apsarasas began to dance (72 9-14) Parvati was well decorated with ornaments and Himālaya himself came and introduced Pārvatī in the hall (36 126) Though here the description pertains to the realm of mythology the human elements are still easily discernible

Intercaste Marriage Since Vedic times, the literature speaks of intercaste marriages The Satapatha brāhmaṇa describes the marriage of Cyavana, a Bhārgava, with Sukanyā, the daughter of king Śaryāti Law-givers like Āpastamba condemn such marriages outright, while writers

like Manu (III 12, 13), Yājñavalkya (I 55, 57), Vasīṣṭha (I 24), and Gautama permit the Anuloma marriage i.e. the marriage between the male of higher Varna with a woman of a lower Varna, although there was a difference of opinion about the approval of marriage of a twice-born with a Śūdra woman. Pratiloma marriage, i.e. the union of a woman of higher Varna with a male of Varna lower than her own was considered reprehensible and not permitted.

The Brahmapurāṇa provides the instances of both the Anuloma and Pratiloma marriages e.g., sage Samvarta with Samyāta, king Marutta's daughter (13 143, 144) the sage Reika with Satavati, king Gadhi's daughter' (10 28, 29) and other (cf. 10 51, 13 58, 14, 38 107 30). The Brahmapurāṇa notes one more instance which proves that caste restrictions in marriage were not very rigid. Thus king Mahābala declares that any one who is successful in restoring the eyesight of his daughter would be allowed to marry her irrespective of his caste (227 72-73). These examples show that there was no bar of caste in marriage.

The instance of the Pratiloma marriage is proved by the Brahmapurāṇa in the case of the marriage of king Yayāti with Devayānī, the daughter of the sage Uśanī (12 5).

The case of conjugal relationship between king Yayāti and Śarmiṣṭhā, the daughter of Asura Vṛcāparvan, provides one example of inter-communal marriage (12 6). It may be suggested that the marriage of Yayāti with Śarmiṣṭhā and Devayānī, probably, was an attempt to establish cordial relations between the belligerent Āsuras and Aryans. Many of the medieval digests and writers like Smṛticandrikā and Hemādri quote verses from Brahmapurāṇa on matters forbidden in the Kali-age, among which intercaste marriages are included. But these passages are not found in the present editions of the Brahmapurāṇa.

THE ROLE OF PURĀNAS IN NATIONAL INTEGRATION

Dr B N Shastri

The Culture of Kāmarupa as reflected in the Kālikāpurāṇa

1.1 In the religious tradition of India, Śruti (Vedas) and smṛti (what is remembered by human teachers) are the two main branches of literature in Sanskrit which are recognised as the source and authority of the age old religion. Smṛti in the widest acceptation of the term "includes the six vedāṅgas, the sūtras both śrauta and grhya, the law books of Manu and others, the itihāsa, i.e. the Mahābhārata and the Rāmāyana, the purānas and the nīti sāstras. The purānas are also regarded as the soul of the Vedas (Ātmā puranam vedanām)

Both itihāsa and purānas are the supplement and complement to the Vedas. The sayings as to that the real meaning of the Vedas is to be interpreted in the light of the purānas, and that those who do not know the purānas inspite of their proficiency in other branches of scriptures are not called vicāṣanas, point out the importance of purānas. That in the vedic age itihāsa and the purānas were recited after the performance of a sacrifice suggests its vedic origin and its contemporaneity with the Vedas, and even its antiquity. The purāna tradition is older than the vedic.

1.2 The Purānas are encyclopedic in contents and exhaustive in treatment of subjects. They are both documents of the socio religious order of the contemporary Society, and the philosophy of life of the people of their time, and the indication of the future generation. The purānas used to exercise and have been exercising tremendous influence on the Indian minds through the ages all over the country,

and even abroad, and thus they have served as the unifying force. The Purānas have been always popular with the masses of this country because they are accessible and intelligible to one and all, because they disseminate knowledge to the people belonging to all strata of the society through popular myths and legends, which directly appeal to the human heart.

13 The purānas themselves speak about the voluminous purāna literature and their ever-increasing nature. For instance, we find a statement in the Bhaviṣya-p which describes Skanda-p to contain one lakh verses, and Bhaviṣya-p half of it. This shows that new elements and events, thoughts and ideas, changes and reform in the society were incorporated in the body of some of the puranas as the exigency demanded. Thus though purānas are apparently sectarian in treatment, they provide information relating to non-sectarian subjects and about important mundane matters. Herein lies the importance of the puranas.

Concept of the country and the people

The wise seers in ancient times conceived the country which inhabited as an undivided one, and according to them all parts of the country are equally sacred to all people. The land bounded by the Himalayas on the north, and by the sea on the south is called Bhāratavarṣa, the people living there are Bhāratīyas i.e. Indians.

uttaram yat samudrasya himādreścaiva dakṣiṇam |
varṣam tat bhāratam nama bhāratī yatra santatiḥ ||

This famous saying in the Viṣṇupurāṇa has been echoed by some other purāṇas also. It is to be noted that like minds of the seers, the eastern and the western limit of the country is also kept open. This indicates that infiltration from the west and the east had ever been going on and there was assimilation of all. The boundary on these two directions was shifted from time to time.

The concept of the Indian Nation as given by the Visṇupurāṇa, as it is neither based on religion nor language nor on administration, it embraces all, which is quite relevant even today after more than fifteen hundred years if not more. This refutes the views expressed by some foreign scholars that the thought of Indian Nationality is the gift of the British rule in India. Indian thinkers believed in oneness of the people and their culture which however were manifested in different parts in different forms and shapes. That is diversity in unity, which means unity is the basic, diversity is apparent and circumstantial.

The purāṇa literature in general while describing the diverse aspects of our socio-religious condition has always hinted at the unity. It is why the purāṇas, which are considered sectarians, have also aimed at emphasizing the basic principle of unity and integrity upheld so dearly by the people in this vast sub continent.

THE INSTITUTION OF TIRTHA

1.5 The institution of pilgrimage is one of the golden devices through which the authors of the purāṇas tried their best to inculcate the spirit of looking to the land as the holy one, a sacred one. And these *tirthas* are not confined to any particular region or part of the country but widely distributed from Kashmir to Kanyakumārī, from Dwārākā to Arunachal. The wide distribution of fifty one śākta pīthas (and 108 pīthas) in Devībhāgavata and other works ranges from Hinglaj in Belucistan in the west (now in Pakistan) to Kāmakhya in the east.

A particular place on a hillock or a river or a spot or the river itself is called a tirtha because it is presided over by a deity or resided by holy men. The purpose of visiting a tirtha is two fold to acquire merit and get relieved of malancholiness, while the former is explicit the latter is implicit. A visit to a tirtha is regarded as easier than the performance of a Vedic sacrifice. The sacrifice can be

performed by a king or by men of means. The poor, the destitute, the wise and the fool, high and low all could visit a tīrtha and acquire merit which is equal to that arising out of performing a Vedic sacrifice. This allurements made the people to think all holy places with reverence.

Apart from this one of the prominent features of the purāṇas in general was, in those days of primitive means of communication, to keep people of one part of the country informed about the people living in other parts of the country—about their faith, kings and kingdoms, religious practices and festivals. Legends told associating some people have become the common inheritance of all the people. All these objectives were aimed at and achieved by the purāṇas composed in Sanskrit, the medium of universal expression. This was the spirit and strength of the society.

THE KĀLIKĀPURĀNA

21 The Kālikāpurāṇa like all other purāṇas more or less possesses these qualities in general and it sings the glory of Kāmākhyā in particular. The Kālikāpurāṇa is an important upapurāṇa and counted at twelfth place in all the lists of upapurāṇas given by some purāṇas and upapurāṇas. Though termed as upa purāṇa the work is known as Kālikāpurāṇa or Kālī-purāṇa, and always given a place of honour and authority by the smṛti-digest writers. The work may be assigned to tenth century, A.D. and was compiled in ancient Assam : = Kāmarūpa.

Technically the work is placed in the group of Śākta upapurāṇas. The KP, however aims at the identity of the triumvirate of Hinduism, which it states 'tridevānām ananyatvam', and finally identifies Yoganidrā, Mahāmāyā with the Mother goddess Kāmākhyā, who in all probability was a local goddess. Thus Kāmākhyā becomes not only an universal one but the Primordial Force. For this (a) The Naraka myth is interwoven linking it with the worship of

the goddess Kāmākhyā, (b) The Tantric aspect and more particularly the vāmbhāva or left hand method of worshipping the goddess, and the left image of other gods and goddesses, is conceived (c) The religious conflict relating to disappearance of Kāmākhyā is described (d) The description of worship of the goddess Durgā in autumn and the associated rites with it, the offering of cloths, garlands, foods, beverage nuts and fruits, perfume, paste etc are mentioned (e) The geography and topography of Kāmarūpa—the rivers, the hills, the deities and their physical features, the special method of worshipping the gods and goddesses, the rituals and festivals associated with them—all these are described

Let me state some of the above mentioned subjects in some details

2.2 The Naraka myth, which is scattered in the Rāmāyana, the Mahābhārata, the Viṣṇupurāṇa and some others purāṇas as has been told in a cohesive way and linked it with the spread of worship of the goddess Kāmākhyā. Naraka, son of Varāhaviṣṇu and Bhūmī and the adopted son of Janaka of Mithila, became the king of Prāgyyotisa, and the chief patron for the spread of Sakti cult with Kāmākhyā as the presiding deity. The land of Prāgyyotisa came to be known as Kāmarūpa when Naraka became the king of that land. Viṣṇu's advice to Naraka to remain steadfastly devoted to Kāmākhyā, his loss of faith in Kāmākhyā, his refusal to allow Vasistha to enter into the sanctum-sanctorum of the temple on the Nilakūta hill, Vasistha's curse on him—all these incidents speak about the religious conflict and the attempt of introduction of Cīnāchara by the sage Vasistha.

Vāmbhāva or the left method of worship is another important aspect. It has been prescribed for worshipping Tripurā. The other gods including Brahmā and Viṣṇu may also be worshipped by left method because they also, for enjoying wine and meat etc assume left-shape and known by

different names. For instance, Brahmā as Mahāmoha, Viṣṇu as Narasimha, Kṛṣṇa as Bālagopāla etc. This concept is unique.

2.3 For worshipping the goddess Durgā varieties of cloths such as cotton, garment made of birch, woolen and silk, which are to be dyed in different colours, are prescribed. Nearly hundred varieties of flowers, a good number of leaves and fruits and nuts are also prescribed. Most of these are indigenous and local names are Sanskritised. Similarly, seven varieties of lamp, such as lamp burning on ghee, sesame oil, mustered oil, rājka fruit juice, rice juice, and juice of yugart. Perfumes and incense of different varieties made of herbs etc. are mentioned. Among animals for sacrifice, the list given is quite long, which includes elephant and lion and crow also. The human sacrifice is not only prescribed but is called mahābali and praised.

Varieties of food preparation is also mentioned. Śavarotsava, a festival, which is observed on day of dasamī, the day of viśarjāna of the goddess Durgā after three-day worshipping beginning with Saptamī.

This festival is to be celebrated in the assembly of people including dancers, prostitutes, musicians and others by beating drums, throwing dust and muds on each other, attacking one another with lewd song containing vulgar words such as bhaga, linga etc. and obscene expressions. If one does not indulge in this act or one resents it, one invites the wrath of the goddess.

2.4 Topography

From the river Karatoyā in the west which is identified with the modern Tista in West Bengal, a graphic description of more than forty rivers up to the river Sveta (Sita) Gaṅga in the east, marked by the sacred seat of the goddess Dikkaravāsini, another manifestation of Kāmākhyā is given.

the way 'survey of India' gives. Along with it the hills and hillocks, the statues of gods and goddesses on them, the physical description of the statues are also given in great details. The method of worshipping the gods and goddesses is given with all the formalities. The prominent aspect is that Brahmā is worshipped as an important deity and Brahmā is also worshipped along with Viṣṇu and Śiva. Though Brahmā is one of the trinity in the Hinduism he ceased to be regarded as the abhīsta devatā long ago. However, in Kāmarūpa Brahmā's worship was carried on. In the group of panca-devatā Kṛṣṇa also finds a place.

The sun worship is another important aspect in the religious practices. The KP gives a detail description of the sun god (statue and his worship). It differs a little from that of the Bhavīśya-p's description. It is to be noted that Kāmarūpa as a prominent place for worshipping the sun god has also been prescribed in the Mārkaṇḍeya-Purāṇa.

The KP gives an interesting account of a Śiva-linga, installed not very far from the statue of the sun god on a small hillock in the western part of the present Assam (about 20 Kms. from the district head quarter of Goalpara). The purāṇa says that a herd of big monkeys always circumbulates the Sivalinga and sits encircling the linga. The one thousand year old practice is continued till today by a herd of big monkeys by their animal instinct, and they perform their duties faithfully. These monkeys are carnivorous though they are believed to be herbivorous.

Mythology

2.5 The Brahmaputra myth is skilfully introduced in the KP. The river Lauhitya is identified with the son of Brahmā, and hence it is called Brahmaputra. The name Lauhitya means a red river. The mythology relating to matricide by the legendary Parasurāma has been brought in to explain as to why the river has turned red. It goes on that Parasurāma in his sojourn while visiting various

tirthas all over the country to make himself pure of the sin of matricide once visited a place in the hilly region of the present day Arunachal Pradesh and took his bath in a lake there called Brahmakunda. Lo! and behold! the mighty axe which he could not get rid of dropped down from his hand, the moment he had taken his bath. He then cut a bank of the lake and made the water flow. It is due to the contact of his blood stained axe the water turned red and the river came to be known as Laubitya. The Brahmaputra myth tells that Brahmā once on seeing the charming Amoghā, the wife of Śāntana alone in her hermitage discharged his semen, which Amogha later on swallowed and gave birth to a great mass of water. That is Brahmaputra.

By identifying these two myths the author of KP brings the warrior sage Parasurāma to the lake in the eastern most part of the country from the bank of Narmadā, and by extolling the glory of the lake makes the region the sacred one. It may be referred to here that another mythology tells that the entire land emerged from the sea, the distance to which Parasurāma threw his battle axe, and this is Kerala. Thus from Mahismati on Narmadā to Kerala and then to hilly Arunachal Pradesh—the entire country is equally dear and sacred to the Indian people because of Parasurāma.

While giving the ritual procedure of worshipping the goddess as is prevalent in Kāmarūpa the author of KP not only presents a vivid cultural scene of Kāmarūpa i.e. Assam but also aims at introducing this far off land to India, and introduces the whole of India with its heritage to the people of Assam. Thus by adopting the best method of the time the Kālikāpurāṇa has achieved in inculcating the spirit of National integration.

THE PURĀNAS AS VIEWED BY SRI AUROBINDO

Prof S P Singh

Sri Aurobindo is perhaps the most monumental author and comprehensively constructive thinker India has produced after Vyasa the legendary author of the Mahābhārata and the Purānas. Besides presenting a philosophical system of his own, comprehensive enough to explain the being of man in all possible aspects and manifestations, he incidentally happens to express his views on several aspects of the Sanskrit literature which are assuming the form of classics in their own ways. His views on the Vedas, the Upanisads, the Bhagavadgītā Aesthetics, Yoga Tantra, Buddha, Śāṅkara, Vyāsa and Kālidāsa have gained much currency amongst scholars by this time and are proving highly illuminating to the researcher as well as the common reader. Fortunately he happens to make certain observations on the Purānas also which, though stray, are of seminal value in the evaluation of this very much neglected area of the Sanskrit literature in the modern times.

Needless to point out that Purāna was the most popular literary form for religious, spiritual and moral teaching in India during the middle ages. But with the advent of the modern era it suddenly fell into disrepute and began to be considered as almost redundant except for the strictly devout and certain antiquarians trying to extricate from it any possible remains of the bygone ages—Sri Aurobindo attributes this drastic change in the attitude towards the Purānas to a twofold development in the modern times—adoption of Western rationalism and assertion of fundamentalism. “The Purānas have been much discredited and depreciated in recent times”, he observes “since the coming in of modern

ideas coloured by Western rationalism and the turning of the intelligence under new impulses back towards the earlier fundamental ideas of the ancient culture"¹ Under the impact of the rationalism Purānic accounts, ideas and images came to be looked down upon as totally false and ridiculous. Partly under the impact of the alien criticism and partly due to certain indigenous imperatives there emerged a school in India itself which sought to return to the Vedic cultural milieu directly by ignoring the entire subsequent development as bereft of validity and substance. By cancelling the Purānas in particular it created a literary and cultural chasm which proved bewildering to the masses.

Sri Aurobindo came as a corrective of this devastating critique of the Puranic development. "The Purānic cults have been characterized as a degradation of the Vedic religion", he observes, "but they might conceivably be described as an extension and advance"² The basic charge against the Purānas, according to Sri Aurobindo, is that they have popularized image-worship and temple-culture and have injected profuse ceremony into the Vedic religion. He is fully conscious of the fact that these elements have led in a number of cases to "superstition or externalism". But at the same time he is also aware of the fact that superstition or externalism is not a necessary corollary of the Purānic thought, it is really the result of misuse of the latter. The misuse in its turn is a product of "misunderstanding of the purpose, method and sense of the medieval religious writings"³

In his view the Purānas are a necessary and befitting development upon the Vedic religion. As regards the Vedas, the form of expression or worship which has been adopted there is necessitated by the colossal difference in the spiritual

1 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol XIV, p 311

2 Ibid, pp 311-12

3 Ibid, p 311

and intellectual equipment of the seers on the one hand and the common masses on the other. The seers were "men of the highest mystic and spiritual experience living among a mass still impressed mostly by the life of the physical universe"¹ In their spiritual experience the seers could understand directly the whole mystery of matter, life, mind and the beyond. The seer's spiritual being itself was experienced as the navel of the cosmic wheel. Therein was realized the totality of the being including the gods converging. Having entered into it the seer felt as if he was all inclusive.² With this profound experience and synoptic vision he could see his Divinity anywhere and everywhere. The nature itself provided him with all varieties of symbols required for giving form to his inner experiences. The sun came to symbolize the Supreme being, the dawn the cosmic creativity, the earth the physical substratum, so on and so forth. This symbolism was not only convenient for the seer but also most vividly understandable by the then masses who due to their primitiveness could not understand any language so well as this one. Through constant effort of the seers, however, this veil of natural symbolism came to be raised in the Upanisads. By meditating on various symbols created by the Vedic seers through their synoptic visions, the Upanisadic seekers and sages discovered eventually the underlying spiritual content which led to the removal of the symbolic form. Thus for instance, while starting with meditation on the sun as Brahman, Gārgya as recounted in the Brhadāraṇyaka Upanisad was led by Ajātaśatru to discover the same Brahman ultimately as identical to the Ātman.³ Similarly the highest footstep of Viṣṇu was realized in the Katha Upanisad as coincident to the discovery of the

1 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol. XIV, p. 312

2 Iyam me nābhīrha me sadhasthamime me devā ayamasmī sarvāh/Rgveda X, 61. 19

3 Brh. Up. II

inmost self¹ When the Vedic ideas thus unveiled in the Upanisads in their spiritual content were further subjected to analysis, they assumed the form of various philosophical principles enunciated in the six systems Here the synthetic vision of the earlier days was analysed into parts and phases which is what the intellect always seeks to do This exercise in analysis was satisfying to the intellectual but not so much to the laity The latter needed something much more than mere analytical principles He needed the original synthetic view of the Reality in its various manifestations Since he was mentally much more advanced than the common Vedic masses, he could not have been satisfied with the natural symbolism of the Vedic age With better understanding of the pure content, he required the same to be re-clothed in a different array of symbols befitting his age

It was this inarticulate but pressing need of the hour which led to the emergence of the Purānas In the words of Sri Aurobindo

"The Vedic religion had no need of images for the physical signs of its godheads were the forms of physical Nature and the outward universe was their visible house The Purānic religion worshipped the physical forms of the Godhead within us and had to express it outwardly in symbolic figures and house it in temples that were an architectural sign of cosmic significances And the very inwardness it intended necessitated a profusion of outward symbol to embody the complexity of these inward things to the physical imagination and vision The religious aesthesis has changed, but the meaning of the religion has been altered only in temperament and fashion, not in essence"²

1 Kāṭha Up I 3 9

2 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol XIV, p 312

Sri Aurobindo is, of course, very much appreciative of the synthetic tendency of the Purānas as against the analytical tendency of the philosophical systems. Analysis, according to him, is the work of the divisive mind which divides time into moments, space into points and the reality into parts and phases. By doing so it, no doubt, gives us better understanding of the exterior of the things. But, at the same time it relegates the inner gestalt to the background which, if not headed to at all, invites exclusiveness and difference of opinion. It is what the systems of philosophy suffer from. Each one of them seeks its validity in the Vedas and even then tries to annul each other by all means. The Bhagavadgīta tries to restore the original gestalt to a great extent. The Purānas give furtherance to the same tendency in a variety of ways. They synthesize the *māyā* of the Vedāntins and the *prakṛti* of the Sāṃkhyas into *ādyā śakti*, the Mother Goddess. They restore the *prakṛti* and *guṇas* to the Puruṣa. They also remove the dichotomy of *karmān* and *jñāna* by introducing, *bhakti*. To quote Sri Aurobindo

'While the philosophers thus split the catholicity of the ancient Truth into warring schools, the general Indian mind was always overpoweringly attracted by the synthetical tendency. The Gītā seems to be in part the expression of such a synthetic reaction the Purānas show constantly the same tendency''

The synthesis created by the Purānas is not just accumulative putting together diverse ideas in a geometrical or even mechanical order. It is rather organic. This is evident from the metamorphosis of abstract principles into living personalities. The Upaniṣadic idea of the self-power of the Divinity concealed by its own attributive essences, as stated in the Śvetāśvatara² or of the Ātman dividing itself into the

1 Sri Aurobindo, *Birth Centenary Library*, Vol. XII p. 293

2 *re dhyānayogānugatā apasyan devātma śaktim svagunair nigūdhām Śvet Up. I. 3*

anīma and the animus, as recounted in the Brhadaraṇyaka,¹ gets metamorphosed in the Purānas as Ardhanārīśvara having one half of him as male and the other as female as Śiva living and moving always in association with Parvatī, as Viṣṇu sleeping in the ocean of milk and being constantly attended by Laksmī and as Kṛṣṇa playing on his flute in close embrace of Rādhā. This was done by pressing imagination into the service of intellectual understanding and both thus getting combined to communicate the psychic and spiritual experience of the Vedic seers in a vivid form so as to make easy emotional and aesthetic appeal through sensual grasp. In the words of Śrī Aurobindo

"The Purānas carried forward this appeal to the intellect and imagination and made it living to the psychic experience the emotions, the aesthetic feeling and the senses. A constant attempt to make the spiritual truths discovered by the Yogin and the Rishi integrally expressive appealing, effective to the whole nature of man and to provide outward means by which the ordinary mind, the mind of the whole people might be drawn to a first approach to them is the sense of the religio philosophic evolution of Indian culture."

The purpose of the Purānic concretization and elaboration on Vedic experiences according to Śrī Aurobindo, is to attract the initiate the laity in the deeper mysteries of life and the world as revealed to the seers. The Vedic account of these mysteries is so cryptic as scarcely does it permit anyone to make sense out of it. The Upaniṣadic exposition of it, on the other hand, is so abstruse as to permit only the select to understand it properly. It was due to these difficulties involved in their understanding that the Vedas were not permitted to be studied by a certain section of the society in certain epochs of our history. Difficulty of understanding rather than the fear of profanation of the sacred knowledge

1 Brh Up I 4.

was the fundamental reason behind the restriction of the permission. The Purāṇic method of communication of the wisdom was found as the easy way out of the difficulty. The Purāṇas make easily understandable what is abstrusely stated in the Upaniṣads and cryptically hinted at in the Vedic Samhitās. This is why while the Vedas have only a restricted audience, the Purāṇas are open for all. The act of concretization of Vedic experiences has gone so far in the Purāṇas as to represent the Infinity by the snake Ananta, the eternal existence by ocean and its blissfulness by sweet milk which the ocean is supposed to be full of as is involved in the Purāṇic allegory of Viṣṇu sleeping in the ocean of milk in the state of dissolution¹. The clue to this Purāṇic allegory is traced by Sri Aurobindo in the Rgvedic account of the ambrosial ocean surging with waves and streams of *ghṛta* as seen by Vāmadeva². The oft quoted injunction "The meaning of the Vedas should be elaborated upon with the help of the Itihāsas and the Purāṇas"³ implies clearly the inter-relationship between the Vedas and the Purāṇas in regard to the meaning.

The Purāṇic concretization, however, has proved also misleading in certain cases particularly in the eye of the modern man spectacled with uncompromising rationalism. He is prone to think that as per the Purāṇic account "during the periods of non creation the Supreme Deity in a physical body went to sleep on a physical snake upon a material ocean of real milk"⁴. This is obviously due to ignorance of the symbolic way of expression adopted in the Purāṇas or indeed in any literature of the sort seeking to bring the psychic or archetypal to the fore in a concrete form. In fact, the Purāṇas may prove to be an immensely rich mine of

1 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol X
pp 102-103

2 Rgveda IV 58

3 Itihāsa-purāṇābhyām vedārtham upabrmhayet

4 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol X,
p 102

the archetypal stuff if looked into from within the array of concrete symbols they have amassed at the surface

But this does not amount to say that everything in the Purāṇas is just symbolic. There are real accounts also given in them though partly mixed up with imagination. The imagination, however, is there not just for imagination's sake but for embedding the varieties in a wider perspective of cosmic dimensions. Since everything in the cosmos is related with everything else, no matter be it an object or an event, account of it can by no means be complete unless it views the thing in its proper perspective comprising the metaphysical as well as the physical. This is why the Purāṇas tend to account for things by putting them in the cosmic context. Being thus enlarged to cosmic proportions things begin to look sometimes as fantastic and airy nothings or at best as sheer symbolic. But this is erroneous or at least an utterly incomplete view of the thing. In such cases, instead of dismissing the whole thing as just fictitious what is needed is to discern the content from the symbol, the central point from the periphery.

This is how Sri Aurobindo views the case of Kṛṣṇa for instance, who forms the subject matter of the Bhāgavata, the one of the most important Purāṇas. He is fully aware of the fact that Kṛṣṇa "was regarded as an important spiritual figure, one whose spiritual illumination was recorded in one of the Upanishads,¹ and that he was traditionally regarded as a divine man, one worshipped after his death as a deity"². And yet he does not find any reasonable doubt in the view that "Krishna the man was not a legend or a poetic invention but actually existed upon earth and played a part in the India's past". His argument for this view point is his conviction that in the first place "the connection of his name with the development of the Bhāgavata religion, an

1 angīrasaḥ kṛṣṇāya devakīputrīyoktīvovāca pīṇa eva sa bābhūva Ch Up III 17.6

2 Ibid, Vol XXII p 425

important current in the stream of Indian spirituality" cannot be "founded on a mere legend or poetic invention" and secondly that though "a poem and not history" the Mahābhārata must be "founded on a great historical event, traditionally preserved in memory" ¹ Thus, though accepting his historicity as a most probable variety, Śrī Aurobindo does not confine Kṛṣṇa to merely the human figure who lived and passed away like a human being howsoever important. He on the contrary sees much more than that in him and states his position as follows -

"I have always regarded the incarnation as a fact and accepted the historicity of Kṛṣṇa as I accepted historicity of Christ" ²

It is in this extra-human and divine form that he, on his behalf as well as on behalf of other saints and sages claims to have direct personal contact with Kṛṣṇa as is evident in his observation

"Kṛṣṇa is a being a person and it is as the Divine person that we meet him, hear his voice, speak with him and feel his presence" ³

And so is his view of Vṛndāvana, the locale of the Bhāgavata. To quote his own words

"The story of Brindavan is another matter, it does not enter into the main story of the Mahābhārata and has a Purāṇic origin and it could be maintained that it was intended all along to have a symbolic character. At one time I accepted that explanation but I have to abandon it afterwards, there is nothing in the Purāṇas that betrays any such intention. It seems to me that it is related as something that actually occurred or occurs somewhere. The Gopīs are to them realities and not symbols" ⁴

1 Ch Up III, 17.6 p. 425

2 Ibid p. 426

3 Ibid p. 425

4 Ibid III p. 426

RIVER SYSTEM IN SKANDA PURĀNA

Km Savita Pandey

The Purāṇas are an important segment of our historical and cultural heritage. They give us valuable and some hitherto unknown informations about different aspects of ancient India. However, the most important information furnished by the Purāṇas are geographical. These informations generally dealing with the physical features : mountains, forests, rivers, regions, tribes, etc have been of great help in knowing the ancient Indian geographical conditions.

In this regard, although all the Purāṇas are important but Skanda Purāṇa being the biggest and a very valuable source of Ancient Indian geography, deserves special attention. Like all other Purāṇas it also deals with ancient Indian geography mostly under the above mentioned heads. But as my topic is concerned with the river system in the Skanda Purana I have discussed only the rivers in the present paper.

If we look at the history of evolution of major ancient civilizations of the world, we will find that everywhere major rivers have played a very contributory role e.g.—The Nile of Egypt, The Yangtze of China, Tiber of Rome, Sindhu and Gangā of India. Hence no wonder that everywhere these are held in high esteem and reverence. In India's case our two ancient civilizations—the Indus Valley and the Āryan Civilization owed much of their existence and development to rivers—Sindhu and other rivers. In the Rgveda therefore we find one whole hymn dedicated to the praise of Sindhu and its tributaries together with Gangā and Yamunā. This hymn is known as Nadi-Sūkta.

This ancient tradition has been upheld by the Skanda Purāṇa also which reverently refers to the famous Nadi-Sukta—

इय मे गगे यमुने पचनक्षस्त्रिपुष्करम् ।
श्री सूक्त पादमान च हेम च तदन्तरम् ॥

Further, Skanda Purāṇa attaches great importance to rivers and asserts that the earth devoid of rivers would be devoid of its charm—

नदी हीनो हि देश प्रसिद्धोऽपि न शोभते ।

Thus Skanda Purāṇa upholding the ancient tradition has offered due homage and worship to the rivers, and not only this, it has also gone into manifold details of the rivers e g — their sources of origin, flowing route, cities and pilgrimages on their banks their religious significance, and lastly their tributaries. The Skand Purāṇa refers that there are hundreds of rivers in the country and all of them are sacred and beneficial—

पूरा तताप सूमहन्तप शतधृतिमुने ।
तपसा तेन देवेश सतुष्टो वरदोऽभवत् ॥

It is further notable that it has considered the rivers flowing into Sea as the most important and of these again the four—the Gangā, the Yamunā, the Saraswatī and the Narmadā are particularly noted for their sanctity—

सर्वाम्यो नदीभ्यश्च श्रेष्ठा सर्वा समुद्रगा ।
ततोऽपि महाश्रेष्ठा सरिस्तु सरिदुत्तमा ॥
गंगा च यमुना चाथ नर्मदा च सरस्वती ।
चतुष्टयमिद पुण्य धुनीषु मुनिषु गवा ॥

Before going in further details a brief discussion about the classification of rivers is necessary. Like all the other Purāṇas, Skanda Purāṇa also tries to classify them on the basis of regions and sources of origin which are invariably the seven Kulaparvatas—namely Paryātra, Vindhya, Riksha, Sūktiman, Sahyapada, Malaya and Mahendra. While taking

the regional basis first which is apparent from the term used दक्षिणा-पथ नद्यस्तु ॥ we find that this classification is not always very accurate and useful in the context of present geographical situations of the rivers. This is particularly true about the rivers of North India. As far as the Kulapavata classification is concerned a brief knowledge of their modern identification will be useful here.

Mahendra—It represents the Eastern Ghat

Malaya—It has been identified with Southern part of Western Ghat

Sahyapada—A hill of Dakṣināpath it represents the northern portion of the Western Ghat

Suktiman—It has been identified with the hill ranges extending from Sukt in Raigarh (M P) to Dalma Hills in Singhbhum Distt in Bihar

Rikshapada—It has been identified with the Eastern part of Vindhya range extending from the Bay of Bengal to the source of Narmadā

Vindhya—It is the famous hill range dividing North and South India

Pârīyatra—It represents the western part of the Vindhyas

Hemakuta—S K Dey has taken it as the other name of Kailash Mountain hence it represents the Himavanta region or the northern boundry of Bhāratvarsha

Thus the rivers have been classified on the above mentioned basis. But notwithstanding the usefulness of this classification there is needed reconsideration and readjustment of this classification in order to make it more legible and relevant in the context of present geographical conditions

On the basis of source of origin, the rivers can be divided into two broad groups—the Himalayan and the Peninsular. But keeping in view the large number and the different courses they follow, it is better to classify them on

regional basis. In this regard the rivers can be divided into six broad regional groups—Northern, North Western, Western, Eastern Central and Southern India.

Having done with the classification, we may now proceed to other details of the Purāṇic rivers included in the different groups.

North Western Group—Rājshekhara author of Karpur-manjarī has named this group as उत्तरपश्चिम. "Skanda Purāṇa refers to the seven currents of the celestial Gangā of which three channels go to East, three to West and one to South. Rivers flowing towards West are Sita, Chakshu and Sindhu.

Sita—Identified with Yarcund. Associated with Mandara it came to be known as Alakanandā to the South of Gandhmādana—

मन्दरादिषु शैलेषु प्रविभक्तोदयः समम् ।
तत्र सीतेति व्याख्याता ययौ चैत्ररथ वनम् ॥
तयैवालकनन्दाख्या दक्षिणे गन्धमादने ॥

Chakshu—It has been identified with Vankshu or Oxus.

Sindhu—This is the most important river of this group. It is said in the Skanda Purāṇa that Gangā was held at the summit of the Himalayas and afterwards it got divided into two streams. One called Sindhu, joined the western Sea alongwith its 109 tributaries.

ततः सिन्धुवभिधाना सा पश्चिमः सागरं गता ।
गता नवः सगृह्य नदीनां परमेश्वरी ॥

Thus it is clear that like Gangā, Sindhu has its origin in the Himalayas.

Skanda Purāṇa has also given an account of the five rivers of Punjab—Vitastā (Jhelum) Chandrabhāgā (Chenab) Irāvati or (Rāvi) Satadru or (Sutlu) and Vepasa or (Vyāsa). These five rivers are reverently referred to alongwith Gangā, Yamunā, and Saraswatī—

मरुस्वतो गगा यमुना चैव पचनद पुनान्तु माम् ॥

That these rivers flowed in Punjab region, is explicit from the reference of Panchnada country abounding in corn and cattle and home of the Ābhiras, which represents the Punjab region

Other rivers of this group are Bhadra, Kuhu, Gauri, Devika, Marudvridham Madhumati etc Out of these Kuhu has been identified with river Kabul It has been mentioned as a sacred river and according to Matsya Purāna it issued from the Himālayas

Gauri has been identified with river Panjakara Madhumati, a sacred river represents the river Mahwa also known Kishengangā of Kashmir

Marudvridham—Mentioned in the Nadi Sukt of Rgveda as Marudvridha, it has been identified by Stein with a small Kashmirian stream called Maruwardan

Devikā—It is also a sacred river and has been identified with river Deeg, a tributary of Rāvi

Northern Group—This group, besides a large number of rivers of varied size contains the two most sacred and important rivers of Bhāratvarsha—namely the Gangā, the Yamunā and the Saraswati

Gangā—It is the most sacred river of India It is a celestial river which has been frequently compared in the Purānas to the Milky way "Its source of origin in glacier manlled in high plateau of Pamir or Meru on which it descends from the sky obviously in the form of snow There it remains suspended above the snow line and then it descends further down by melting or as a glacier Further when the glacier melts and their water is accumulated in the four lakes at the foot of the mountain and issue from there as rivers, the Gangā assumes the form of four water channels—Sitā, Chatsbu, Bhadrā and Gangā"

F N Muzaffar Ali—Geography of the Purānas—

पपात मेरुपृष्ठे च सा चतुर्धा ततो ययौ ।

The fourth channel is the Gangā which flows down into the Bharat Khanda after its descent from the heaven. From Matsya Purāna we come to know that Gangā watered territories of Himalayan region, plains of Madhyadesha and then Prāchyadesha. Covering this long route, in the end it falls into the Eastern Sea (Gangāsāgar) or Bay of Bengal. Skanda Purāna has given various names for Gangā—Bhāgīrathī, Jāhanvī, Surasaritā, Swarga Gangā, Akashgangā etc. Mandākīnī, Alakanandā and Bhāgīrathī, were its three branches in its upper course.

Yamunā—Known by various names such as Bhānujā, Suryaputrī, Kālindī, it is one of the most sacred rivers of India. It has been mentioned as Kalindī Tanayā, which shows its rise in the Kalindā-hills in the Himalayas. It is an East-flowing river and its confluence with Gangā at Prayāga is considered very sacred.

स्वर्णमुखरी तत्र सगता मङ्गलप्रदा ।

नदीनाम् नदी पुष्या नासिन्दी जाम्बवीमिव ॥

Yamunā alongwith it also brings the water of Vetravati or Betwa, Dīśārna or Dhasan, and Charmanvati or Chambal to Gangā. Yamunā's other tributaries are Mandākīnī, Chitrakuta, Payaswinī etc.

Saryu—It is a very sacred river of Kosala region issuing from Manas.

सरयूनाम तटिनी मानसप्रभवोत्पन्ना ॥

The famous holy city of Ayodhyā lay along her banks.

अयोध्या सा परा मेध्या पुरी दुष्कृतिदुर्लभा ।

सरयूतीरभासाद्य दिव्या परमशोभना ॥

Nowadays river Saryu is identified with modern Ghaghra which rises in the Kumaun hills.

Dhutaṇḍī—Mentioned as Himvatpāda Nibsrītā, it is a Himalayan river and is known as a tributary of the Gangā joining her at Vārānasi. It is often mentioned along with the north Indian rivers.

Bahudā—An important and sacred river rising in the Himalayas. It is identified with river Dhabal or Burhi Rapti or with Rāmgangā at Kannauf.

Gandakī—One of the sacred rivers of Bhāratvarsha. It is said to be the source of Śalagrāma which is also known as Gandakāśrayah—

शान्निग्रामः शिलायुक्तो विशालो गङ्काश्रयः ।

Śalagrāma is a sacred hill identified with Sapta Gandakī range of the Himalayas, standing near the source of Gandakī. Today it is identified with the river Gandak flowing mostly in Bihar which rises in the Himalayas.

Phalgu—Phalgu along with Sonu and Punahpun or Punpun are the sacred rivers of Magadh. It has been associated with one of the most holy places Gayā—

यत्र गया महापुण्या फल्गुश्चैव महानदी ॥

Nowadays, it is a small river but in ancient times, it would have been a mighty river as it appears from the term *Mahānadi*.

Kausikī—A Himalyan river, identified with Modern Kosi which mostly flows in Bihar and Nepal. Stated to have many Shiva Kshetras on its bank and called a sacred river. It is a tributary of Gangā.

Gomati—Styled as Purvavāhini or East flowing, it is an important tributary of Gangā meeting the latter near Saidpur in the Distt. of Ghazipur, U.P. On its bank lay the important city of Lucknow. It radiates from the Himalayas.

Saraswati—A Vedic River Par Excellence, it is one of the holiest rivers of Bhāratvarsha. A Himalyan river it is said to have started its down-wards course from Plaksha on the Himavanta and passing through Kedara, from where it turned Westward concealed underground.

हिमवतः पिरि प्राप्य पश्चान्ततः विनिर्गता ।

अवतीर्णा घटापृष्ठे मत्स्यवच्छेषकुला ॥

अन्तर्धानेन सम्प्राप्ता केदारं हिममध्यगम् ।
 नूमि विदार्य तस्याघ प्रविष्टा गजगामिनी ॥
 तदनन्दं तन्मागेण प्रवृत्तिं पश्चिमाभिमुखी ॥

Passing through Bhutiswara and Rudrakotī, Saraswatī reached Śrīkantha Deśa whose capital Sthaniswara was a famous city of Ancient India, a seat of the Phnshybhutī kings. Flowing thence it watered Kurn Deśa, Virātnagar (mod Bairat in Jaipur dist.) Gopayangirī (hile near Bīrat) Devikāshetra, etc and finally she reached Paschīma Deśa or the Western India. Again passing through many places of Western India she ultimately joined the Paschīma Sāgar or the Arabian Sea.

सिद्धेस्वरात्पुनस्तस्मात्प्रवृत्ता पश्चिमाभिमुखी ।
 पश्चिम सागरं गन्तुं मन्त्री कृत्वा रुरोद सा ।

It is also stated to be flowing in the Dharmāranya, a sacred region to the east of Mahisāgara. It was called Prāchi—Saraswatī, Sāvitrī and Vedamātā which suggests its important contribution to the Vedic culture. Now it is identified with river Ghaghar.

Drushadvatī—A sacred river. It was the tributary of river Saraswatī and its source of origin has been the Himālyas—

गगा यमुना चैव तथा देवी सरस्वती ।
 एतादृशान्याश्च बहवो हिमवत्प्रभवा शुभा ॥

It is usually identified with river Chitang flowing parallel to river Saraswatī but sometimes it is identified with Rakshī that flows to the South East of Thaneshwar.

Oghavan—A river of Kurukshetra. It is identified with Mārkaṇḍā which joins Saraswatī at Prithudaka or Pehova in Haryana.

Āpagā—Āpaga was an ancient river of Kurudesā and a tributary of Saraswatī. Mahābhārata also places it in the Vāhika Deśa (Punjab).

Western Group—The rivers of this group are associated with the Paschād Deśa and mostly flowing in the regions of Malwa, Gujrat and Kathiawar.

Śiprā—It is a famous river of Avanti flowing near the Mahāthalavana to the South east of Puskar. Mahthal has been the sacred forest of Avanti—

महायलवने रम्ये पुरी ह्येपाऽमरावती ।

तत्र शिप्रा सरिच्छ्रेष्ठा वर्तते मुनि पावनी ॥

It is supported by its four tributaries—Mahāpunyā, Gandhāvati, Navanadī and Nilagangā. All these are the sacred rivers of Mahathal region. Śiprā is said to have originated from Parivatra Kula-parvat which has been identified with the Western part of Vindhyan range.

Kshata—Rising from Amarakantaka along with Revā and Charmanvatī it joins Śiprā in Mahāthalavana.

Gambhīrā—a tributary of Śiprā in Malwa.

Mahī—Issuing from Sahyādrī or the northern portion of the Western Ghat and falling into the Arabian Sea at mahī-Sāgarsangama, is a sacred river of Western India. Charmīla is mentioned as its tributary—

सग्यू शतरुद्रा च महौ चर्मिलया सह ।

Sabarmatī—"Represents the modern Sābarmatī in Gujarat. Falling into the Arabian Sea along with its tributaries Durgā and Vetragnī (modern Vatrak in Gujarat), and with Praptipur and Garta tirtha on her banks it is associated with Ānarta, an important province of Western India, representing north Kathiawar.

Swarnarekhā—Representing modern Sonarekhā, it issues from Raivataka in the Ujjayanta, corresponding to mount Girnar in the Saurashtra region. It is also sought to be identical with Suvarṇasikṭā of the Junagarh Rock Inscription of Skanda Gupta.

Gomati—It is another river of Dwārakā falling into the Western Sea along with Kamal and Chandrabhāgā—

गोमती च सरिच्छ्रेष्ठा द्वाग्वाया च पावनी ॥

गोमती वमन्ता चैव चन्द्रभागा तथैव च ।

विद्यन्तु सगता नद्यः प्रविष्टा वरुणानयम् ॥

Alongwith Gomati, there are four other sacred rivers mentioned in this region—Lavmana, Chandrabhāgā, Kāushāvati and Jāmbvati

Rushitoyā—Rising from Vindhya-pada this is another sacred river of the Phrabhās region and is said to be situated on the Western side of a Śiva temple

Bhadra—A river of Prabhās-Kshetra, and falling into the Western Sea near Pingeswara, it probably represents the river Bhadar of Kathiawar

Besides these, Jambunadi, Maheswari etc are the other minor rivers of Western India

EASTERN INDIAN GROUP—Rājshekhar has mentioned this group as "Purvadesa nadyah"

Brahmaputra—Also known as Lohitya or Lohit, it is the most important river of Eastern India. It is a Himalayan river. It is also mentioned as a tributary of the Gangā. It joins Gangā in Bangladesh before falling into the Bay of Bengal

Karatoyā—Issuing from Rishapada it represents a tributary of Brahmaputra flowing through the dist of Rangapur, Dinazpur and Bogra of Bengal

Vridha Gangā—Identified with Burhigangā, it is one of the tributaries of Gangā near Dacca

Padma—It represents the main channel of the Gangā flowing beyond Farakkah east-south eastward into Bangladesh. Before falling in to Sea Padmā is joined by Brahmaputra which is known here as Yamunā and Meghnā

CENTRAL INDIAN GROUP—Most of the rivers of this group rise from Rikshapāda, Vindhya-pāda and Sahya-pāda

Revā or Narmadā—Though it is mentioned as a Dakshinā-pathnadi but in the present context it would be more proper to include it in the Central Indian Group. It rises in Amarkantak in two small branches and later united into one, represents the Dakshinagangā issuing from the Rikshapada

रेवा चर्मण्वती ज्ञाता तिस्रो नद्यः पुराऽनघ ।
जातास्त्रैलोक्यपावन्यो भुवि चामरकटकात् ॥

Narmadā is also known by various names : e. Anjana, Sursā, Mandākinī, Sonā, Trikuta etc. It has a large number of tributaries also—Kapila, Vishalya, Kara, Nalganga, Uri, Erandi, Amalti etc. It flows through Devadāravana and then enters the Western Sea.

Nirvindhya—This river has been mentioned in Kālidāsa's Meghduta according to which it lay on the way from Vidishā to Ujjain. According to Skanda Purāṇa it rises in the Sahyapāda and flows through Vindhyaṭṭi.

Tāpti—It has hot water therefore called Tapti, it issues from Vindhyaṭṭi in Madhya Pradesh and runs almost parallel to Narmadā. Joined by its tributary Purana, near Burhanpur, it falls into the Western Sea or Arabian Sea. Its another tributary is Payoshni flowing in Vidarbha Desha.

Balunahini—Issuing from Rishapada, it has been identified with river Bagin in Bundelkhanda.

Tamsa—Representing the modern Tons in Reva, Pradesh it radiates from Vindhya hills and flows into Gangā below Allahabad.

Vidisā—Identified with modern Bes, it falls into Betwa which is an important tributary of Yamunā.

Vedasmṛti—Issuing from Pāriyātra mountain it is identified with river Besula of Malwa.

Other rivers of this group are Para, Gambhīrā etc.

South Indian Group or Dakshinapath Rivers —

The rivers of this group rise mainly in Western Ghats and are mentioned in large number in the Skanda Purāṇa.

Vidarbha—Flowing in the Vidarbha or Berar region, it is identified with the Pein Gangā.

Mahānadi—It is one of the most important rivers of South India. It rises in Rikshapad or in the Eastern part of

the Vindhya in Madhya Pradesh and flows through Orissa to the Bay of Bengal or Southern Sea according to Skanda Purāna. It forms the Southern boundry of Utkala—

वासमाद समुत्तुङ्गकल्लोल दक्षिणोदधिम् ।

महानदी महापुण्या प्रसिद्ध पुण्योत्तमम् ।

स्वर्णरेखा महानद्योर्मध्ये देस प्रतिष्ठितः ॥

Rishikulyā—Issuing from Suktimat Mt and flowing through Ganjam dist, it falls into Southern Sea—

ऋषिकुल्या समामाद्य दक्षिणोदधिरामिनीम् ।

As the Suktimat mountain represent the hill-range extending from Raigarh in M P to Dalma hills in Chotanagpur region Dey has identified it with a small mountain river called Koel

Kumārī—This is another river rising from Suktimat, It is identified with the river Kaorharī flowing near Rajgir.

Godāvarī—It is the largest of the Peninsular rivers hence often called Vrihad Gangā or Dakshina Gangā. It is a sacred river and issues from Trayambaka in Nasik distt of Maharashtra. It is an east-flowing river falling into the Bay of Bengal. On its bank lay Pratishthān or Paithan a famous ancient city—

प्रतिष्ठानामिधानोऽस्तिदेशो गोदावरी तटे ॥

Vena—It is identified with Weinganga or Venva, is an important tributary of Godāvarī

Krishnā—Issuing from Sahyapada near Mahābaleswara it flows into Bay of Bengal together with Vena. Hence it is called Krisnavenī. Krishna's two important tributaries are Bhimarathī and Tungabhadrā. The former represents river Bhīmā flowing through the forest region of Katakāchala. The latter one Tungbhadrā is an important Southern river with the city of Vedapura lying on its bank.

Kāveri—It is one of the important and sacred rivers of Bhāratvarsha. Rising from Sahyapada in the Brahmagir Range, it falls into the Bay of Bengal.

Pinākinī—Situating near the Venkatāchala ■ sacred hill of South India, it ■ identified with river Pennar, flowing between the Kṛishnā and the Kāveri

Tāmrāparṇī—Issuing from the Malaya hills or the Southern parts of Western Ghats along with Kṛitamalā it represents Tāmrāparṇī in the Tinnevely Distt in Madras

Muralā—Represents a sacred river of Kerala flowing into the Arabian Sea, its source lay in Sahya hills and it ■ known from Kalidasa's Raghuvansha Dey has identified it with Mulamatta, a tributary of river Bhīmā

Suarnamukharī—It is one of the most sacred rivers of South representing modern Suvarnamukhī in the North Arcot Distt Issuing from Agastyāchala, it falls in the Southern Sea—

अगस्त्याचलसमूता दक्षिणोदघ्नगामिनाम् ।

समस्त पापहन्त्री एवा स्वर्णमुखरी श्रेय ॥

Along with its tributary it flows near Vṛishabhāchala Its two tributaries are Vyāghrapadā and Kalyā

Besides these above mentioned rivers, a number of other rivers have been mentioned about which either very little information is furnished or their identification has not been satisfactory Hence, keeping in view their less significance I have avoided to discuss them here

The above discussion shows that Skanda Purāṇa has dealt with a large number of rivers, large and small alike and it provides us with manifold informations about them though it is much more authentic in the case of major river systems

The most notable point is that Skanda Purāṇa has mentioned the rivers of all the regions of India with an approximate accurate account of their sources of origin and various other topographical features in their course of flowing While giving an account Skanda Purāṇa also throws light on various regions including mountains, forests, towns,

villages etc. Here it is important to note that the Skanda Purāṇa gives equal importance to rivers of all regions i.e., the river of North-West like Sindhu, Vankshu etc. have not been shown less significant than Gangā Yamunā of North and Narmadā and Godāvarī of South.

All these accounts have been very useful for the present estimation of the geographical boundaries of ancient India. At the same time these accounts show that Purāṇkāras had a very wide and to some extent accurate knowledge of countries topography and they looked at this country as a whole unit giving equal and impartial importance to all the regions leading to the notion of geographical unification.

Besides of having geographical importance, these rivers are also significant for knowing the ancient Indian religious beliefs and practices. In India starting from the dawn of civilization rivers have played a very important role in religious life. Hence Purāṇkāras also, following the tradition are primarily devoted to extolling the religious importance of the rivers. According to Skanda Purāṇa, all the rivers are very sacred, destroying the sins and bestowing bliss and boons. If we compare this Purāṇic account with the present Hindu beliefs and practices we will find that the Purāṇic account is far from being outdated. The Rivers and the tirthas on their banks are still held in high esteem and reverence. Here also we can see that these rivers playing a vital role in religious life have always bound us in a religious and cultural affinity. And thus have been a strong and effective unifying force.

However, notwithstanding the geographical or religious significance it can not be denied that rivers all over the world hold high position of importance because they bestow upon the mankind many valuable benefits which are of social and economic significance.

These rivers right from the beginning of the civilization down to present day have been used for the purpose of drinking, bathing, washing, consumption of riverine creatures like fish etc. They have been used for navigation, for trade

and commerce as well as for travelling. One of the most important purposes these rivers serve is irrigation for agriculture. India being an agricultural country with its peculiar Monsoon weather, these rivers have played a vital role in and have been almost indispensable for agriculture. The Purāṇic observation that all the rivers are “*vrishpradāh*,” points to their potentiality as means of irrigation.

Last but not the least, these rivers associated with above and other benefits have been a major contributory factor in rising of many a large and famous cities and townships on their banks. Where people from all parts of the country came and interacted with each other and thus strengthening the base of social unification.

Because of all these boons bestowed upon us, the rivers have always enjoyed our gratitude and respect and have been deified and referred to as mother. Skanda Purāṇa says that ‘a country gifted with all the sources of happiness and wealth does not appear to be splendid in the absence of rivers’—

समस्त वस्तुपूर्णाऽपि नदी हीनो न राजते ।

Further how much importance is given to river is apparent from this sentence—

अनदीके जनपदे तु वामादजनन वरम् ॥

‘It is better not to be born than to live, in a janpada devoid of rivers

Thus the Purāṇas paid their homage and worship to the rivers which these rightly deserve

LEGAL PRINCIPLES OF VYĀSA (IN SMRTICANDRIKĀ OF DEVANABHATTA)

Dr Satya Pal Narang

Vyāsa is a legendary figure in Indian Thought who is said to be not only compiled the Samhitās of the Veda but also written the full Mahābhārata and all the Purānas. A number of verses are attributed in his name whose authenticity cannot be proved. A large extent of the legal literature is attributed to him. However my concern in this paper is limited to the legal material of Smrticandrikā where he is quoted at about 92 places including the Purānas in general and by name.

Nītiprakāśikā states that Brahmā, Mahesvara, Skanda, Indra, Prācetas, Manu, Brhaspati, Śukra, Bhāradvaja, Veda-Vyāsa and Gaurasīras were the expounders of the science of Politics (Rājāsāstra). The 1,00,000 chapters of Brahmā were reduced to 500 chapters and ultimately Vyāsa reduced the bulk to 300 chapters. Mahābhārata also speaks of Rājāsāstra.¹ Purānas and Upa—Purānas attributed to Veda-vyāsa have frequently been quoted with or without name. Vyāsā's material by name has been quoted in Nītiprakāśikā, Smrticandrikā, Rājanīti-ratnākara, Sarasvatīvilāsa, Pārāśaramādhyāya, Vyavahāraprakāśa (part of Viramirodaya) etc.² Śāṅkara has also quoted a line of the Mahābhārata attributed to vyāsa as Smṛti together with Āpastam-

1 Nītiprakāśa I 21-22

2 Kane, P V History of Dharmasastra, (=Kanc, HDS) Vol III p 4

3 Kane, P V Ibid, pp 260, 272n, 273, 278 etc

badharmasūtra, Manusmṛti etc which shows Vyāsa to be an elder legal authority ¹

According to Sternbach, some of his concepts were not properly explained in the Smṛti literature ² It is to be investigated as yet whether the verses attributed to Vyāsa and have a striking parallelism with Bṛhaspati and Pītāmaha (quoted in various works) are written by Vyāsa himself

The object of this paper is to explore and classify the legal principles of Vyāsa in accordance with the probable reasons as found only in Smṛticandrikā (vyavahārakānda—Vol II) which is based on about 92 quotations cited above

PRINCIPLES

The three principles enumerated by Vyasa himself are the Dharma for Śrotriya, a fear from the king and love and affection from the society ³ Although king is the final authority for all in extent and purposes, yet Vyāsa (V) lays down the provisions to generate the fearlessness for the true people in litigation although as a traditionalist he is against those who do not respect the Veda In order to reduce the litigation, V propounds that the won persons must be punished and the winning person must be respected ⁴

1 Wadekar Identification as some Smṛti citations from the Brahmasūtrasāṅkarabhāṣya ABORI LXIX (1988) pp 265-67

2 Sternbach L Juridical Studies in Ancient Indian Law Vol I, p 171 [=JSAIL]

3 Sm C II [Sm C] p 157

धर्मोऽयमत्रात्रिये (?) स्याद् भय स्याद्राजपूरुषे
स्नेहमुद्दामेष्वेव मुक्तमेतन्न हीयते ॥

4 Sm C II 281

जित तु दण्डयेद्वाजा जेतु पूजा प्रवर्तयेत् ।

अजिता अपि दण्ड्या स्यु वेदशास्त्रविरोधिनाः

(Perhaps the text should be जिनाअवि० and the c—d form a separate concept from a—b)

King — V Thinks that the King is the final authority in law only when the evidence is absent whereas Pitāmaha thinks that since the King is a controller of everyone, he must be accepted as a final authority in all the matters. The king is not only an authority but all the responsibilities resulting from lawlessness lie on him. Why should the public who has a contractual connection with the King should suffer if the king does not fulfil his duty ? V propounds that if the king is unable to arrest the thieves, he should indemnify the loss from his own treasury¹. The indemnity—principle is exclusively propounded by V.

The principle of indemnity in the law of contracts of deposit as *bonae fidei negotia* has been accepted by Sternbach² where the depositor had to indemnify the loss, destruction or damage resulting from his *culpa levis culpa lata* and *dolus*, if he had not exercised the *diligentia quam su s rebus adhibere solet*. It is found in the name of Vyāsa in Vīramitrodaya II 65-67 and also found in Kātyāyana. The fulfilment of Contract principle has been accepted by V who lays stress on fair business and impresses upon the defaulter who refuses to fulfil his contracted obligation by non delivery of the sold commodities³. Similar preservation of the pledge by the pledgee has been stressed upon by V⁴.

Although Arthasāstrins particularly Kautilya is very strict about the contractual obligation of the prostitutes and awards lashes with whips or pay 5 000/- panas as penalty if

1 Sm C p 315

प्रत्याहृतुं मशक्नस्तु घनं चौरैर्हृतं यदि ।

स्वकोशात्तद्धि देयं स्यात् अशक्तेन महीक्षिता ॥

2 Sternbach, L JSAIL I p 57

3 Sm C p 516

सत्यकार च यो दत्त्वा यथाकालं न दृश्यते ।

पण्यं भवेन्निसृष्टं तत् दीयमानमगृह्यत ॥

4 Sternbach, *op cit*, I 144 who quotes SC 140 and Vy S 74 (Abbrev introduction Vol I)

she breaks her contract and refuses to cohabit her customer,¹ Vyāsa as Dharmaśāstrin also follows the same contractual obligation. It is quoted in Sm C from the Matsya Purāṇa² whose author is Vyāsa.

Equality — Regarding the disparity over the shares in the property with regards to the sons daughters, widow and grand mother, Vyāsa has a vision of equality before law regarding the division irrespective of the fact that it was based on sexual distinction of male and female.³ It was laid down, perhaps, to avoid the quarrel over their respective shares.

Divinity — As a traditionalist, V relies on divinity with regards to the fraud matters and forged documents⁴ instead of exclusive affidavits of the deponents in modern law. In other matters he propounds that all the deities stand witness in sky and the Pitrs can produce the evidence in the doubtful issues. Those who speak the truth, go to heaven up and others to hell. Hence one should only tell truth.⁵

1 Kautilya's Arthasāstra II 27

राजाज्ञया पुरुषम् नाभिगच्छन्ती यत्किञ्च सिपासहस्रं सन्नेन ।
पञ्चमहस्रं वा दण्डः ।

2 Sm C p 481

गृहीत्वा वेतनं वेद्या लोभादग्न्यत्र गच्छति ।
तो दम दापयेद्दद्यादितरम्यापि भाटवम् ॥

3 For a digest of the problem. See Sm C pp 622 ff
whereon p 623 the opinion of V is quoted

अमुनास्तु पितुः परम्य समानाया प्रकीर्तिता ।
पितामह्यश्च मर्मांसा मानुष्यया प्रकीर्तिता ॥

4 Sm C II 122

मयैतन्न वृत्तं मेढय वृद्धमन्येन वारितम् ।
अपरीकृत्य तत्पत्रमर्थे दिव्येन निर्णयः ॥

5 Sm C p 199

माक्षिमावे नियुक्तानां देवता विद्यन्ति स्थिता ।
पितरश्चावलम्ब्येन वितथास्थानाङ्गुया ।
सत्यवाक्यैर्ब्रजन्तुर्ध्वंमयो यान्त्यन्यथावृते ।
तस्मात्सत्यं प्रवक्तव्यं नवदिमिस्मभ्यमग्निषो ॥

In all the social sins, Manu, Nārada & Brhaspati exploit the divine argument to lay psychological stress and fear from hell in the mind of the litigants. A fear from in deformity of limbs and poverty etc. is revealed in order to extract the truth from litigant parties. In the opinion of V. those who do not tell truth in the evidence are born disabled as lame, deaf, dumb lepers, beggars with hunger and devoid of all social relatives. Hence one should tell only truth and not a lie in the evidence.¹

Education —V. lays stress much more on education and qualified person than that on caste and destiny. In his opinion, if there is no evidence inference and rationale should be applied to get the accurate conclusion. Contrary to this, Brhaspati lays stress on inference and Daiva. For officials also, he lays stress on the qualified staff particularly expertization for the job for which they are employed. He should be a well read person (*śrutādhyāyanasampanna*)

All the jurists admire the depth or the analysis of the case done by V. He has classified the sureties in seven categories which is in largest amongst jurists.² Aparārka has quoted the opinion of Vyasa who goes deeper in a case for the explanation of a document. If a document belongs

1 Sm C p 221

अनुमानं विदुहेतुस्तर्कश्चेति मनीषिणः ।

2 Sm C p 202

मानवो जायते पश्चात् सम्परित्यक्तवान्भव

पद्गुणवधनिरो मूकं कुण्डी नग्नं पिपासिनम् ।

धुमुक्षितश्शत्रुगृहे भिक्षते भार्यया सह ।

ज्ञात्वा त्वनृतनी दोषान् ज्ञात्वा नृत्ये च सद्गुणान्

श्रेयस्करमिहामुनः सत्यं साक्ष्ये वदेदन् ॥

3 Sm C p 347

लेख्येऽकृते च दिव्ये वा दानप्रत्ययदशने ।

गृहीतबन्धोपस्थाने ऋणिद्रव्यार्पणे तथा ॥

See Sternbach, JSAIL I 154

to one man is produced by another, the later has to explain his custody of it *

The genuineness and education of a well-read person and a good person who was at the place of the event is sufficient in criminal case in the opinion of V². Contrary to this sound principle, Indian Courts following the British procedure are bringing untrue professionals and the courts opinions that the crime must be proved beyond doubt. The benefit of doubt is given to the criminal and ultimately the purpose of law is defeated in procedures.

Vyāsa has been quoted by Aparārka for analysing the causes responsible for the corruption amongst women scientifically³. V fully utilized in contextual psychological attachment⁴ of the criminals and litigants as contrary to Brhaspati who administered them the oath of vehicles and arms in the case of a Kṣatriya. Gold and deity in the case of a Brāhmaṇa and the oath of the son, wife and their heads in the case of others⁵. Here Nārada⁶ differs from V.

Vyāsa is in favour of the expertised opinion in the matters of technical disputes. Here V has been quoted by Parāśaramādhaviya III p 42 and Vyavahāraprakāśa —p 23⁷. Moreover V lays a stress on skilful scrutiny⁸ of

1 Aparārka p 690 Sm C 66 Q Kane HDS III. 313

2 Sm C 175

द्युमन्त्रियदत्त धर्मज्ञस्माही यत्रानुनूतवान् ।

प्रमाणमेकांसि भवेत् माहसेषु विद्येयत् ॥

3 Vyāsa in Aparārka, 103 Q Sternbach JSAIL. II p 131

4 Sm C. p 222

अपानुपास्यमान्मृता मत्स्यादयः (?)

5 Ibid

6 Ibid

अयं कालबलापेक्षमन्यन्मुमुक्षुतादिभिः ।

7 Kane HDS III. 284

8 Sm C. 66, V. Q by Aparārka p 690 Kane HDS III p 313

the documents which correspond with Brhaspati¹

The decree writing procedure of V is very scientific and leaves least scope for the accrual doubts. It should be written in confirmation with all dates, months and time together with a seal². V praises the education and thinks that the wealth earned out of the personal education does not belong to the co-precenary but constitutes the income of a person who has acquired it with his personal education³.

ETHICAL VALUES

(i) *Leniency* — V is a bit lenient in his legal approach and thinks it is the duty of the presiding officer (sabhya) not only to come to a reasonable conclusion but also to please them including the parties and the third party i.e. the

1 SBE Vol 33 p 307

2 Sm C p 129 which confirms with Brhaspati

शात मदेति लिखित दाताऽध्यक्षरैर्युतम् ।

अन्धमासतदर्धाहोराजमुद्राङ्कित तथा ।

अनेन विधिना लेख्य राजशासनक लिखेत् ।

Sm C p 132

लिखेज्जानपद लेख्य प्रसिद्धस्यानलेखक

राजवशक्रमयुत दर्पमासाधवासरे ।

Sm C p 134

ऋणिहस्त नामयुत साक्षिम्या पितृपूर्वकम् ।

and Sm C p 135

मयोभयाम्यर्थितेनामुकेनामुकसूनुना ।

स्वहस्तयुक्त स्व नाम लेखकस्त्वन्तर्गो लिखेत्

3 Sm C p 636

विद्याप्राप्त शौर्यघन यच्च सौदायिक भवेत् ।

विभागकाले तत्तस्य नान्वेष्टव्य स्वरिक्विभि ॥

audience and the scribes¹ Vis a-vis Narada² who is stronger in his criminal procedure and punishments, V. is lenient³

(ii) *Fraud* —V declared that those who play fraud in the matter of cheating others directly with sweet words or exhibit themselves as good people with fraudulent actions or play fraud in their contracts with the help of their riches, must be punished according to their activities⁴

(iii) *Theft* —V injuncts severe punishment for the burglars particularly who break the houses with an intention of the theft of the wealth (Sandhi)⁵ It may be with the idea that he is sympathetic against looting of the wealth of helpless poor Brahmins with force The wealth should be recovered and awarded back to the owner and thief should be severely punished with hanging till death

1 Sm C p 46

अधिप्रत्ययिनौ मम्यान् लेखक प्रेक्षनाश्च य ।
धमदाक्ये रञ्जयति स मम्यस्नाध्यतामिवात् ॥

2 Sm C p 14 Q Narada

पग्नात्रेष्वाभिद्रोहो हस्तपादायुषादिभि ।
मम्याग्निभिर्दक्षोपपानो दण्डवाग्यमुच्यते ॥

3 ibid p 13 Q Vyāsa

मम्यादीनात् प्रक्षिपण मोहन च करादिना ।
आवेष्टन चाशुनाद्यैर्दण्डवाग्यमुच्यते ॥

4 Sm C p 73b

स्त्रीषुमी वञ्चयन्तीह मङ्गलादेशवृत्तय ।
गृह्णान् छद्मना चायमनार्यास्तर्क्यतिङ्गिन ।
नैममाद्या मूर्खिणा दण्ड्या दापानुरूपन ।
यथा ते नातिवर्तन्ते तिष्ठन्ति ममये तथा ॥

5 Sm C p 738

सन्धि भित्वाऽनेकविध घन प्राप्नोति वै गृहात् ।
प्रदाप्य स्वामिने सर्वं तोदणशूले निवेशयेत् ॥

(iv) *Sedition* —V is against in sedition and injuncts severe and several irritant punishments for those who take away or instigate to take away the horses and elephants of the king including the terrorists particularly if their intention is to kill helpless people ¹

(v) *Bribe* —V injuncts homelessness and forfeiture of the property of those who accept bribe in the courts defeating the ends of the justice and destroying the treasury of the king ² Such people, perhaps to V cause the economic harm of the country injustice to public to shake the social stability Here V agrees with the principles of Kautilya who seeks the economic stability together with social stability

(vi) *Honesty confidence assurance* —Three ingredients have been attributed to guarantor particularly in the money matters and the verse is attributed to Vyāsa who thinks these elements as the exclusive foundation for guarantee ³

(vii) *Bonafide* —V agrees with the bonafide intentions of an occupant of a land who had been occupying it since

1 Sm C p 723

ज्ञान्ता तु धानक मन्थप्रसहस्य सवाम्भिवम् ।
हृयोच्चित्तवप्रोपायं दृष्ट्वे जनकरं नृप ।
वन्दिग्राहस्तन्या वामिकुजराणा च हारिण ।
प्रमह्य धातिनदचं च शूलानारोपयेन्नरान् ॥

2 Sm C p 772

ग्यामम्याने येऽविकृता गृहीत्वऽर्चं विनिर्णयम्
कुवन्त्युक्तोचकाम्ते तु राजद्रव्यविनाशका ।
सत्कोचजीविनां द्रव्यहीनान् कृत्वा विवासयेत् ॥

3 Sm C p 346 Also Sternbach JSAIL. I 159 Hārta's opinion corresponds with V p 347

अमये प्रत्यये दाने उपस्थानेऽर्थसंज्ञे ।
पञ्चस्वेषु प्रकट्यु ग्राह्यो हि प्रतिभूतुर्ध्वं ॥

long¹ This principle has been accepted by all the jurists in one or the other way²

(viii) *Malafide* —V is against the malafide enjoyment of land of the children, women, Śrotriya and mortgage Similarly Brhaspati and Kātyāyana are against the enjoyment of such a land But Manu and Nārada allow its enjoyment³ It means ancient jurists followed the doctrine of non-greed (mā grdhah kaśyasviddhanam) but later jurists followed the doctrine of enjoyment particularly when it is neglected⁴

(ix) *Non-violence* —V is against the violence and injuncts severe punishments for a bad-character who does not pay off the dues and on the other hand tries to create non-violence due to his violent disposition⁵

(x) *Force* —In the matters of land acquisition, V is against the application of force in the above matters particularly when the contendor has a solid evidence to prove his landlordship It is immaterial whether the land has been inherited from the ancestors or gifted by his son⁶

1 Sm C ॥ 161

मागमो दीर्घकालश्च विच्छेदोपरवीक्षित ।
प्रत्यर्थिसन्निधानश्च पश्चाद्भोग इत्येते ॥

2 For Digest of other jurists See ibid p 161

3 Sm C ॥ 158

4 Ibid

सनाग्भिभिर्वाग्धर्वैर्वा मुक्त यत्स्ववर्जनस्तथा ॥
भोगे तत्र न मिद्धिस्स्यात् भोगमन्यत्र कल्पयेत् ॥

5 Sm C p 76

उत्पादयति यो हिंसा देय वा न प्रयच्छति ।
याचमानाद् दोऽभित्यादादृष्योऽभो नृपाजया ॥

6 Sm C ॥ 171

आहर्त्वा याऽभियुक्तेन प्रमालेन प्रमायिता ।
भूमिस्ता तदमुनात् प्राप्ता न हर्तव्या वदाचन ॥

(xi) *Rape* —Force in all this matters including rape of the prostitutes (who were thought to be Govt officials in Arthashastra), attracts punishment in the opinion of V¹

(xii) *Fearlessness* —For V, Court is not a place of fear or Cohesion, "You should be fearless if you are true but you should be ready to face the consequences if you are a cheat² is the principle of V. He enjoins the Kings for severe punishment if they are defeated (i.e. only indulged in useless litigation). He should worship the winner perhaps, to generate confidence and fearlessness in the mind of the true person

(xiii) *Open verdict* —V states that the defects of the witnesses of a party should be pointed out by the opponents in the open court by putting them down in writing and the witnesses should be called upon (by the judge) to refute them. If the witnesses admit (the faults pointed out) they do not deserve to be witnesses, if otherwise (if the faults are not admitted), they should be established by opponents with evidence (other than those of other witnesses) for if the defects of the witnesses of a party were allowed to be established by other witnesses to be cited by the opponent, there would result the faults of a never ending series (anavasthā) since the first party would then try to show the defects in the latter set of witnesses and this may have to be carried on *ad infinitum*³. The controversial sale of the commodities should be scrutinized in open public and the mala fide contendor should be punished double⁴

1 Sm C p 750

परोपददीगमने पञ्चाशत्तन्पको दम् ।

प्रमह्य वेद्यागमने दण्डी दत्तपञ्चमूत ॥

2 Ibid p 281

जित दण्डयेद्राजा जेतु पूजा प्रवर्तयेत्

3 Kane HDS III 341, Sm C III p 83

4 Sm C p 505

वादी चेन्नार्जितं द्रव्यं माक्षिभिर्न विभावयेत्

दास्य स्याद्द्रव्यं दण्डं क्रेता तद्द्रव्यमर्हति ॥

Evidence —V emphasise upon the qualifications of the witnesses as ritualists, true Brāhmins, young persons, family men, diligent and non-interested parties. But Manu exclude Brāhmins and lays stress on those knowing the intention of the issue (arthajñā). Later on there was an expansion of the doctrine. Vyāsa's intension was to search a person who could give evidence without attachment to a particular party and hence reach the truth of the case. This criterion of the witness has been widely expanded from purity from birth in Kātyāyana to non birth doctrine of vyāsa from intelligent witnesses of Nārada to detached witnesses and from Ksatriya, Vaisya and Śūdras of Manu who excludes Brāhmins in these disputes to the ritualists (may be Mīmāṃsakas who know the principles of jurisprudence) who are especially enlisted by V. Moreover V includes the persons with sons perhaps to continue the legal liability of the witness to next generation who have to stand in the shoes of their father.¹

Ignorance —V has accepted ignorance as less liability vis a vis modern law where the doctrine 'ignorance of law is no excuse' is accepted. He has made the distinction between the 'enjoyed knowingly', ignored with the knowledge and ignorant. The legal liability of a person falling in these three different categories attracts different legal liabilities² particularly in deposits.

Desire —V has laid down the principle of "bilateral desire" in the case against women. Of course, if the sexual

1 Sm C p 174

धमता पुत्रिणो मौला कुत्रीनाम्भयवादिन
श्रीनस्मात्त्रियायुक्ता विगनद्वेपमत्तरा ।
श्रीत्रिया न पराधीना सूर्यश्चाप्रवाम्नि
युवानस्माक्षिप कार्यो ऋणादिपु विज्ञानता ॥

2 Sm C 421

भक्षिते सोदय दाप्यम्मम दाप्य उपेक्षिते ।
निन्विचून प्रदाप्यस्याद्द्वयमज्ञान नागिनम् ॥

desire is only from the side of man, the punishment is full but if it is with the desire and consent of the woman, the punishment is half¹ V thinks that man is primarily responsible for the offences against woman. Saving women, he lays stress on the punishment of man which may be due to the aggressive lust and initiative.

Natural Calamity —V has accepted natural calamities (Daiva) and the kings as defence in protecting the interests of the rich people²

Minimum Litigation —V is against dragging every issue in court of law and favours minimum litigation. In order to avoid undesirable controversies, he injects the clear signs of demarcation which could act as natural boundaries in the disputes arising out of land or common property. He includes the trees and canals which could stay longer to avoid any doubt in disputes³

Modernity —Notwithstanding the fact that V is a traditionalist some of his concepts are modern to cover the contemporary needs of the changing society which in his opinion cause conflicts in the Kali age. The remarriage of a widow, the better share to the elder son, slaughter of the cow, the acceptance of sister in law and Kamanḍalu⁴

Traditionalism —Like other jurists, V accepts the rebirth doctrine and thinks that everyone gets married in all the ages but only a particular person with pure activities in his previous births gets a good wife. He believes in the

1 Sm C p 746

गुण्याया सद्ग्रहे दण्डो यथोक्तस्समुदाहृत ।
इच्छन्त्यामागताया तु गच्छन्तोऽघदम स्मृत ॥

2 Sm C p 322

दैवराजोपघाते तु दोषो न घनिन क्वचित्

3. Sm C p 536

4. ibid, p 620

ऋद्धाया पुनरुद्धाह ज्येष्ठाना गोवध तथा ।

कलौ पञ्च न कुर्वीत भ्रातृजाया कमण्डलुम् ॥

pure activities (Samskāra) of a number of births which generate goodness in a particular person

Importance to Govt Officials —V gives importance to Government Officials who are a part of the machinery of law for which king is exclusively responsible "How can the law and order subsist if there is no fear from the Government Officials particularly the Police ?" —is the gearing principle of V So he injuncts cohesion from the officials for the preservation of law and order (*Supra* Note 6)

Reasonability —In the issues where law has not been injuncted, V accepts reasonability based on both logic and convention It applies to various topics including evidence, sale, ascetics, and property etc

In his opinion, written evidence is not the only evidence because these are so expert scribes who forge documents like the original writing ¹ Samvarta and Kātyāyana favour the written evidence vis a-vis Vyāsa Similarly V lays down a test of "Preservation of Land" If a protector of land enjoys it and the owner neglect it, let the protector enjoy it His doctrine is let the milk go to a person who protects the cow ² The checking and tests of the fragile and transferable commodities should be done immediately lest the purpose of law is defeated ³

1 Sm C p 148

नेह्यमालेखवत् केचित् लिखन्ति कुशला नराः ।
तस्मान्न लेख्यसामर्थ्यात् सिद्धिरैकान्तिकी मता ॥

2 Sm C p 155

उपेक्षिता यथा धेनुविना पालेन नश्यति ।
पश्यतोऽन्यैस्तथा भूमियुक्ता तेन तु हीयते

(The text should be तेन न हीयते)

3 Sm C p 517

चमनाच्छेष्टकामूत्रधान्यामवरसस्य तु ।
वसुकुप्यहिरण्यानां सद्य एव परीक्षणम् ॥

There are no laws regarding the property and liabilities of an ascetic engaged in the sacrifices. If he dies with debt's V speaks in favour of the Pawnbroker and enjoins that both the fruit of the asceticism and Agnihotra shall go to the money-lender¹. This idea coincides with that of Kātyāyana².

The *test of effort* has been applied by V to award a person extra who has put his effort to recover the wealth of the ancestors mortgaged or put in the dead account. The coparcener who recovers such a wealth shall get an extra share³. V is a supporter of the self supporters who earn wealth without the involvement of ancestral property. In the opinion of V that is their exclusive earning which cannot be shared by other coparceners⁴. But if the investment of the ancestral property is involved and the heroism of a particular person is involved to earn the vehicles or war-investments, all the brothers get the equal share whereas the hero gets two shares⁵. Perhaps, some

1 Sm C p 376

तपस्वी चाग्निहोत्री च ऋणवान् त्रियते यदि ।

तपश्चैवाग्निहोत्रं च सर्वं तद्धनिनो भवेत् ॥

2 Sm C p 376 Kātyāyana (q v) उद्धरादिक्मादाय

3 Sm C ॥ 643

वृत्तेऽकृते वा विभागे रिक्वी यत्र प्रवर्तते ।

सामान्य चेद्भावयति तत्र भागहरस्तु स ।

परापह्नुत विभाज्यघनं यो रिक्वी साधयति स

तत्र सामिते घने द्वयशी स्यादित्यर्थः.

4 Sm C p 642

अनाश्रित्य पितृद्रव्यं स्वशक्त्याऽऽप्नोति यद्धनम् दायादेभ्यो न तद्द्यात् ।

5 Sm C p 640

साधारण समाश्रित्य यत्किञ्चिद्वाहनायुषम् ।

शीर्षादिनाऽऽप्नोति घनं भ्रातरस्तत्र भागिनः ।

तस्य भागद्वयं देयं श्रेयास्तु समभागिनः ॥

story of the epics might have been in the vision of V while making such a decision

Regarding in law of surety, V has a reasonable approach. Unless proved contrary, the liability of the sons ceases with the death of the father who stood surety for someone.¹ "Why should the next generation drag the surety of their ancestors?" is the principle of V. But Kātyāyana is in favour of the continuity of surety.² It appears that oldest Smṛtis including V did not hold sons liable to pay in debt of the surety money. But later on they were held responsible for not only the surety-money but all kinds of assets. Vyāsa's opinion is more reasonable than the rigidity of the later law.

Society — A cohesion in legal matters has been propounded by V from society including good friends and relatives besides the fear from the king (*Supra*). It might have come into existence due to a fear of solitude and excommunication. V gives preference to good social relations to the strenuous legal relations. "There is no harm" in his opinion "if the near and dear enjoy your wealth".³ V a follower of caste-system, favours the udīcya Brāhmins vis-a-vis a general Brāhmin for the post of Purohita provided he is well-read, non-greedy and true. But Nārada and Yājñavalkya lay emphasis on a qualified person only.⁴

1 Sm C p 352

विप्रत्यये तेऽपदिष्यदशने चावृते मति ।

ऋण दाप्या प्रतिभुवः पुत्र तेषा न दापयेत् ॥

2 Sm C p 303 Also details Sternbach, JSAIL I 162 63 fn 19

3 Sm C p 157

सहृदिमर्वाण्यवर्वापि न तद्भोगेन हीयते ।

4 Sm C p 32

राजा पुरोहित कुर्यादुदीच्य ब्राह्मण हितम् ।

श्रुताध्ययनसम्पन्नमनुग्ध सत्यवादिनम् ॥

A strong follower of the *Joint Hindu Family*, he professes the joint family till the brothers of the elder coparceners are living¹ He believes in the *purity of the women* and injunctions to avoid the reasons which are prone to their being attached to others viz sitting at the door of the house watching the other men from the windows, to talk irrelevantly and to laugh for nothing² It is the legal responsibility of the sons to *protect* their mother in the oldage³ But he believes in their independent *Stridhana* which can be preserved or consumed by them at their sweet will⁴

Like mothers legal protection and marriage of the sisters is the liability of the sons Although they cannot inherit the ancestral property but they must be married in a dignified way (according to the custom of the family . *Yathāvidhi*) by the elder brothers⁵

Regarding the forms of marriage V thinks that the best form of marriage is *Brāhma-vivāha* It is known in all the *Sūtras* and *Smṛtis* including V Although *Rāksasa* or *Paśāca* form of marriage was prohibited by law because capture was considered as a crime resulting in Capital

1 Sm C 606

भ्रातृणा जीवतो पित्रोस्तद्द्वयमो विधीयते ।

2 Sm C 585

द्वारोपवेशनं नित्यं गवाक्षावेक्षणं तथा ।

अमत्प्रलापो हास्यं च दूषणं कुलयोपिताम् ॥

3 Sternbach, L JSAIL II 159 Q Vyāsa

4 Sm C p 653 द्विमाहस्यं पणो दायं स्त्रियै देवो घनस्य च and Sm C p 654

यच्च भर्ताघनं दत्तं सा यथाकाममश्नुयात्

5 Sm C p 627

असम्भृतास्तु ये तत्र पैतृकादेव ते घनात् ।

मस्कार्या भ्रातृभिर्ज्येष्ठैः कन्यकाश्च यथाविधि ॥

■ Manu VII 323 , Yāj II 282 , Brh XXII 12 etc

Punishment¹ However, according to Vyāsa quoted in Vivādaratnākara p 138), the fine for the stealing a women amounted to 104 Kārṣāpanas which means V gives a bit relaxation in the law to validate it after the payment of penalty

Concessions —Like other Smṛtikāras and the Arthaśāstra, V is lenient for a few people and grants a few concessions on humanitarian ground This consists of the weaker section of society, detached person and psychically disabled persons viz a sick person, engaged in sacrifices, mad, seeker of Dharma, addict, austere, and donor V injuncts not to drag these people in litigation² Hārta vis-a-vis Vyāsa gives these concessions in accordance with Time and Space³ The statute of limitation also applies to all these categories⁴ These people are absolutely unsuitable for sureties⁵ For the sick, V injuncts half the punishment if he is regretful and promises not to repeat the offence⁶ But Manus and Kautilya do not grant such concessions and believe in the punishment on the basis of the merit of the case and crime

Animal Protection —V not only favours the law and order in society but also favours the protection of the animals particularly the horse A person who cuts the feet of the horse, deserves the cutting of half of his foot with sharp instrument⁷

1 Sm C p 75

रागी विदधुस्त्वन्मत्तो घर्माथी व्यसनी ब्रवी ।
दानो मुखो नानियोग्यो नासेध्यो नाह्वयेच्च तम् ॥

2 Ibid. (q v)

3 Sternbach, I 325 on Yāj II 24 (Vyāsa quoted in Dharmakośa)

4 Ibid I pp 173-174

5 Sm C p 297

व्याधना पीडिता यन्तु य नदिचदवि नाभ्यति ।
नैनमया पुन कायं वृथात्तन्वाधेको दम ॥

6 Sm C p 739

अवापहणे पादो कटिं छिन्वा प्रनाम्यते ।
पशुहर्तुं स्वर्गमाद नीहन्त्यनेन कृतदेन ॥

Responsibility —V injuncts the responsibility of a person particularly in the cases of pledge. If a pledge is destroyed or spoiled due to the fault of the pledger it is his duty to restitute the depreciation and the king can enforce it ¹. Notwithstanding the interest of the pledgor, he specifies the timelimit for the pledgee as well. When the gold becomes double the cost due to interest or when the specific time is over, the pledge becomes the property of the pledgee subject to an extension of two weeks ². After the lapse of time, the pledgor shall have to purchase it on the payment of cash etc ³. But if a pledgee conceals the pledge on the basis of force and cohesion, it should be given back with the testification by the witnesses ⁴.

1 Sm C p 328

गृहीतृदोषान्प्रष्टश्चेद्वधो हेमादिको भवेत् ।

ऋण सलाम सशोध्य तन्मूल्य दापयेद्वनी ॥

For the law of pledge and V Quoted Sternbach JSAIL
I 74, 111, 118, 129, 141, 143

2 Sm C p 330

हिरण्ये द्विगुणीभूते पूर्णे काले कृतावधी ।

बन्धकस्य धनी स्वामी द्विमप्लाह प्रतीक्ष्य तु ॥

3 Sm C p 330

गोप्याधि द्विगुणादूर्ध्वं मोचयेदधमर्षक ॥

अतोऽन्तरा घन दत्त्वा ऋणी बन्धवमाप्नुयात् ॥

4 Sm C p 421

निक्षेप निहृते यस्तु नरो बन्धुवतान्वित ।

माक्षिभिर्वाऽथ दिव्येन विभाव्य प्रतिदाप्यते ॥

"PURĀNIC SARASVATI'S ROLE IN NATIONAL INTEGRATION"

Dr Raghunath Atri

The river Sarasvatī had been deified in the Vedic period but it was in the Brāhmanas that the deified river (i.e. the river goddess) came to be identified with the goddess of Speech. Since then goddess Sarasvatī is seen mainly in two forms—goddess of speech and learning and a river-goddess. But these two forms are essentially of one goddess because we see many a time that the goddess in her river form is also mentioned as the goddess of Learning and Knowledge who is both transcendent and immanent. A few examples are given here. Ambuvīci, at the instance of the sage Vasīṣṭha, took a bath in the Sarasvatī at Sārasvata-tīrtha. As a result of it, he became possessed of speech though he was mute at birth. He then eulogised the river goddess. In this Ambuvīci stotra,¹ it is in fact the goddess of knowledge who is eulogised and is identified here with Absolute Brahman and said to be pervading the whole universe. Again in the Gayā Māhātmya², the river-goddess, i.e. the deified river Sarasvatī, is spoken of as a goddess of an abstract character. Again in the Brahma Purāṇa account of Puruṣa-vas and Sarasvatī³, Sarasvatī has been called as deva-nadī!

-
- 1 Concept of Sarasvatī Raghunath Atri, Munshi Ram Manohar Lal, 1977, pp 113-19
 - 2 SKP 67 46, 22-23
 - 3 Vjyu P (109, 21), Gayā Mahātmya occurs in many other Purāṇas also
 - 4 Brahma P Adh 101, 2, 4, 11

as well as *vāgīśā* Vādava-fire account of the Skanda Purāṇa regards the river goddess as *sruti-lakṣnā*. In the *Sarasvatatīrtha* account of the Padma-Purāṇa², river goddess Sarasvatī and Vāgdevī Sarasvatī are identical. Both are the forms of one goddess. The accounts of the transformation of the celestial goddess into a river goddess also show that Vāgdevī Sarasvatī and the river-goddess are identical with one another. In this context we see that at Puṣkara all the *devas* eulogise the difficult feat of the river goddess and equate her with Dhṛti, Mātī, Lakṣmī, Medhā, Śraddhā, Buddhi, Trayī-vidyā, yajña-vidyā etc.³ In the phala-ślokaś of the accounts of the Sarasvatī river, the author does not forget her aspect of the goddess of learning. At the end of the account of the course of Viśvāmitra to Sarasvatī which was reversed by Vasistha, we read that whosoever reads or listens to this account, his intellect sharpens by the grace of the goddess Sarasvatī.

Sarasvatī is one of those few godheads who find a respectable place in all the three major sects of the Hindus—the Vaiṣṇavas, the Śaivas and the Śāktas. The Vaiṣṇavas view Sarasvatī as a constituent of the five-fold Prakṛti related to Kṛṣṇa, an absolute Brahman. Kṛṣṇa gave Sarasvatī to Viṣṇu as his wife⁴. Sarasvatī is directed by Kṛṣṇa to go to Nārāyaṇa. Sarasvatī came to be worshipped by the learned by the grace of Kṛṣṇa.⁵ Sarasvatī has also been conceived as the daughter of Viṣṇu.⁶ At another place Sarasvatī is the Śakti of Viṣṇu and her worship is enjoined.⁷ Gadā in the hand of Viṣṇu is none else

1 Skanda P 7, 3¹ 22

2 Padma P 5, 22, 176-194

3 Skanda P 5, 27, 115f

4 Brahmavaivarta P 2, 1-7

5 BvP, 2, 7, 109-111

6 Sk P 7, 33, 96

7 Garuda P, Pūrvakhanda 7, 7-11

by Sarasvatī, Lakṣmī, Dhṛtī etc. She is also taken as the tongue of Viṣṇu. While Sāvitrī and Vedāśāstras are harboured in the person of Sarasvatī. Sarasvatī herself is stationed on the tongue of Lord Kṛṣṇa¹. When Vamana assumed the cosmic form Satya became his speech and Devī-Sarasvatī became his tongue². Elsewhere Viṣṇu holds Sarasvatī in his mouth³. In another text it is mentioned that Sarasvatī was born from the mouth of Lord Kṛṣṇa⁴, where as Savitrī was born from his tongue. Elsewhere it is said that Sarasvatī came out of the mouth of Lord Kṛṣṇa as bifurcated—one part became the wife of Brahmā and the other that of Nārāyaṇa Viṣṇu⁵.

Sarasvatī and Lakṣmī are closely related to each other. In the Brahmāṇḍa P both are said to be born together from the eyes of Ādi-śakti i.e. Lalitā⁶. Both are associated with Lord Viṣṇu⁷. Nārada noticed that both of them flank Lord Viṣṇu in Vaiṣṇava as his wives⁸.

Śiva (Rudra) was produced alongwith Sarasvatī (Trayī) by Mahākālī, the tāmāsikā form of the great goddess Mahā-lakṣmī⁹. Out of the three eggs produced by Mahālakṣmī, Gīrā (i.e. Sarasvatī) and Śiva were born from one egg¹⁰. In

1 BvP 2, 34, 65

2 Matsya P 246-57, Satyam tasyābhavad Vāṇī jihvadevī Sarasvatī

3 Br II 122, 71 bibhrat Sarasvatīm vaktre

4 BvP 1, 3, 54

5 Ibid 1 4, 1

6 Bd II 4, 39, 7 आदिश्रीनयनोत्पन्ने ते उभे भारतीयिवौ

7 BvP 4, 4, 58

8 Bhaddharma P, Mūdhyaṇika khanda, 14

9 Mārkaṇḍeya P, Devī Māhātmya, Prādhāṇika Rahasya, Vs 20-22

10 Bd P 4, 40, ff

another text, Sarasvatī, the goddess of speech is said to have been born from Śiva alongwith many other goddesses who practise austerity.² Sarasvatī worshipped Śiva (in the Linga form).³ All gods were provided with Śiva-lingas for worship according to their ranks at the command of Brahmā by Viśvakarmā. Sarasvatī who had spring from the tongue (vāgbhava) also worshipped Śiva linga erected with 'ratna' (jewels).⁴ Sarasvatī's worship is enjoined in the context of the worship of Śiva.⁵ Sarasvatī carries Śaivite attributes on her person such as digit of the moon, trident etc. N H Bhattacharya⁶ points out the reason of Śiva's association with Sarasvatī because of the urge of her worshipper to bind austerity (vratitva) of Śiva with her person while Brahma's wisdom (jñāna) and Viṣṇu's prosperity (aisvasya) were already bound around her person. However, Sarasvatī's association with Śiva (Rudra) may be traced back to the Rgveda where the Maruts, sons of Rudra are associated with her.⁷

Sarasvatī is also associated with Śiva's offspring, Kumāra and Ganeśa. At the birth of Kumāra when all Gods came to bless the child, Sarasvatī too came and presented to Skanda a great Vinā of shrilling voice.⁸ At the birth of Ganeśa too Sarasvatī blessed the child with the power of composing poetry like her along with memory (smṛti) the power of grasping knowledge (dhāranā sakti) and the power of discarding good and evil (vivecanā sakti) so that he may excel all.⁹ A pen (a token of learning) was gifted by Sarasvatī

1 Brahmanda P 2, 26, 44 f

2 Linga P Purva, 74, 9

3 Ibid, 74, 1

4 Ibid, uttara, 27, 54, also of Pūrva, 85, 201

5 K B Pathak Comm Vol, p 49

6 Rgveda 5, 60, 5

7 Vayu P 72, 45, Bd P 3, 10, 47 Mahāvinā mahāśvanā

8 BvP 3, 10, 26

to Ganeśa in the context of the story of the rebirth of Gajanana.¹ At the coronation of Ganeśa as commander of the army (*senani*), Sarasvatī (*Bhārati*) offered a most beautiful and precious garland of jewels to him.²

Sarasvatī is associated with Mahādevī also in the Puranic texts which are tantric in nature. These texts present her as a mother-goddess,³ yet she is often associated with her established spheres of speech, intellect and knowledge.⁴ Sarasvatī helped great goddess Lalitādevī alongwith other mother goddesses in her encounter against Bhaṇḍasura.⁵ Alongwith other deities Sarasvatī attends upon the great-goddess with devotion.⁶ Again with Rama and Gaurī Sarasvatī worships Lalitā, who is stationed at Kañchi in the form of Kamakṣī.⁷ She is even mentioned as Her whisk-bearer.⁸ The great-goddess is said to be the cause of the manifestation of Sarasvatī.⁹ Alongwith Mahākālī she is referred to as one of the Varna saktis who contain in themselves all types of success.¹⁰ Sarasvatī is said to be one of the forms of Candikā and that of the Devī.¹¹ At many places we find that Sarasvatī has been identified with the great Goddess and in the eulogies

1 Brhaddharma P., Madhyama khaṇḍa, ch 20, Hazra Study of Upa-purāṇas, Vol 1 p 427

2 BvP 3, 17, 13

3 Bd P 4, 7, 72

4 Cf her epithets 'gīrā -Bd P 4, 40, 7, 'Vānī—ibid 5, 39, 67, 'Vānīśvārī'—ibid, 4, 39, 74

5 Bd P 4, 19, 70-73

6 Ibid, 4, 36, 19

7 Ibid, 4, 38, 14

8 Ibid, 4 39, 70

9 Ibid, 4 39, 71, 74, 4, 40, 7, 8

10 Ibid 4, 44, 57

11 Mark P 91, 21, Vn P 19, 35, Linga P (Pūrva) 103, 6, (uttara) 27, 210

of Mahādevī, 'Śarasvatī' is mentioned as one of her names¹. Having found that Ghora had oppressed all gods and was about to kill all female deities, Śiva eulogised the great Goddess². In this hymn Devī is identified with Sarasvatī and also with Brāhmī Kumārī, Varāhī, and Vaiṣṇavī. In a eulogy of Devī by Nārada, the great Goddess having originated from Rudra creates and protects Brahmā Viṣṇu and Śiva and is known by names such as Gaurī, Durgā, Lakṣmī, Sarasvatī, Savitrī, Gayatrī, etc.³

Sarasvatī is thus, represented in different ways by the Vaiṣnavas, Śaivas and Śāktas. She is in fact a centripetal force, where all the Hindu sects converge. Her concept is though viewed differently by each sect, yet her basic image is essentially the same. She is the divine speech or a goddess disbursing wisdom and knowledge of different arts.

Sarasvatī in the Purāṇas is mentioned at different places to have a few vāhanas for her on different occasions. An elephant⁴, a horse⁵ and a goose⁶ (hamsa) are amongst her

1 Devī P. ch. 17, also see R. C. Hazra, *Studies in the Upa Purāṇas*, Vol. II, p. 44.

2 Devī P. ch. 16.

3 Anand Swarup Gupta (Conception of Sarasvatī in the Purāṇas, *Purāṇa* Vol. IV Pt. I p. 83) asserts that there is no direct mention of the Vāhanas of Sarasvatī in the Purāṇas. But this is not correct.

4 Vāmana P. ch. 53. Marriage party of Śiva (comprising hosts of ganas', gods headed by Agni, Viṣṇu & Brahmā) is described as marching in a procession. At that time both Yamuna (seated on a tortoise) and Sarasvatī, the best amongst rivers (seated on an elephant) took white flywhisks in their hands and began to waive them around Śiva. Hamsa kundendu-sam kasanī bālavya-jenam uttamam/Sarasvatī saricchresthā gajarūḍha samādadhe (verse 12).

5 Bhaviṣya P., Pratisarga Parva, 4.3, 44.

6 Matsya P. 260, 40.

mounts. She is mentioned as 'seated on a lotus'¹. Her royal seat is bedecked by jewels². Since Brāhmī and Brāhmānī³ are but other names of Sarasvatī, the goose can thus be taken as a mount of Sarasvatī. The mayūra (peacock) has nowhere been mentioned as a 'vāhana' of Sarasvatī in the Purāṇas. Even in the 'Pratimā-Lakṣaṇa' contexts of Purāṇas, peacock⁴

1 Garuda P. Pūrva-khaṇḍa 7, 11

2 BvP 1, 3, 63 mentions 'ratna śimhāsana' as the seat of Sarasvatī.

3 Cf. T. A. G. Rao, p. 383, Vol. I, Part (II). SK P. 6, 46, 28 also identifies Sarasvatī with Brāhmānī. Kṛṣṇa Maṇi Tripathī quotes Varaha P. Brāhmī hamsa samārūdhā sarva bhūṣanabhūṣitā.

4A. Tantra-sāra Kṛṣṇānanda, Vanga Press Ed. p. 204.

Why 'hamsa' has been selected as the 'vāhana' of Sarasvatī? It is a matter to be discussed. The Aśvins, the Maruts, Soma and Indra are associated with 'hamsa' in the R̥gveda. (The Goose in Indian Literature & Art, p. 12). Sarasvatī never came closer to 'hamsa' in the Vedic Litt. In later period when Sarasvatī appeared in the form of lakes at many places. These lakes which had stagnant waters abounded in lotus-plants, the favourite haunt of the hamsas. In the 'mangatacharaṇa' of Nāṭyamakāṇḍa, Nirukta's commentator Durgācārya refers to the close association of the 'hamsa' & lotus. The bird pounds the plant and kneads it with its beak. The 'hamsa' symbolically represents many qualities of the goddess Sarasvatī, the Speech Divine. The high soaring ideas inspired by the goddess have their correspondence in the far flights of the bird. 'Hamsa' has melodious voice. Its association with Sarasvatī, the goddess of music was thus natural. Hamsa is said to be possessed of nīra-kṣira vīcā (the quality of separating milk from water out of their mixture). Pancatantra, kathāmukha, vs. 10. It corresponds to 'śubhīśubha-prāptiparihāra' (attaining good and forsaking evil)—the very purpose of learning, whose embodiment is goddess Sarasvatī.

is not associated with the image of Sarasvatī. Her popular 'vāhana' goose visits almost all lakes of India in winter. The devotees of Sarasvatī show a reverence to this bird. The idea that Sarasvatī rides a goose also helped prevent the hunting of this beautiful bird. This idea also helped create the feeling of the presence of the goddess wherever this bird resides.¹ Her omnipresence thus created a sense of unity and brotherhood amongst her devotees.

The 'phala-mantras' of the 'stotras' of the goddess Sarasvatī in the Purāṇas lead us to think that her worship was popular amongst different shades of people connected with creative art. She was worshipped alike by pen-men and poets, by singers and dancers, by artisans and architects. Her worship on certain occasions² and sometimes at certain places⁴ of learning was thus helpful in unifying the different classes of Hindu society.

-
- 1 P. K. Gode, g 150A Vol IX, 1941, p 133 ff. Hamsavahana and Mayūra-Vāhanā. Sarasvatī comes to the conclusion that 'owing to the Digambar influence the Hamsavāhanā Sarasvatī of the Brahmanical pantheon has been substituted by the Mayūra vahana Sarasvatī at a late stage of Brahmanical iconography'.
 - 2 For her intimate relationship with 'hamsa', Sarasvatī appeared in the form of a hamsa at Bhedagiri (mod Budebrar), Rājataranginī, Stein's Trans Vol II pp. 273-79.
 - 3 Skanda P 6, 46, 22-23, Mār P 23, 30-47, D Bhā. P 9, 5 (=BvP 2, 5), Varāha F Ch 91.
 - 4 Magha śukla Pañcamī D Bhā P 9, 4, 10 ff (=BvP 2, 4, 11), SKP 7, 41, 8 enjoins 9th day of the bright half of the month of Āśvina, Again Sk P 5, 46, 37 states that the goddess Sarasvatī is to be worshipped on 'aṣṭamī' and 'Caturdaśī' of every fortnight.

On the banks of the river Sarasvatī we notice a number of 'tirthas'¹. Some are situated in the sub-mountainous region of the Himalayas. At plaksa prasravana², to be located somewhere in Nāhana, Himachala-pradesa, an 'avabhr̥tha' bath was prescribed. The 'sapta-sārasvata'³ tirtha' and 'Kapālamocana tirtha'⁴ are quite famous amongst them. In the plains we have 'sthānu tirtha'⁵ in Kurukṣetra, Puṣkara in Rajasthan and Prabhāsa⁶ in Gujrat. This concept of the river-goddess again leads to the integration of the Sārasvatas, i.e. the people living in the region of the river Sarasvatī. Frequent visits of the devotees to these 'tirthas', their intermingling at these places of worship after having traversed long distances—would have gone a long way to integrate emotionally, the ancient Indian Society. The gathering of the people on certain 'Sārasvata-utsavas' and certain 'Sarasvata-vratas'⁷ unified them culturally.

The Sarasvatī is sacred to the people like many other

1 Sk P 6, 46, 17 ff

2 Vāmana P 22, B, 23, 32, 5, SKP 7, 35, 21, Kūrma P 36, 27, Bd P Śrāddhakalpa 13, 169. Also see Mbh 3, 90, 4, 129, 14, 21

3 Padma P 1 3 f

4 Vamana P 129, 6, ff

5 Vāmana P 40, 4 Śiva worshipped Sarasvatī having installed her in 'linga' form. Sthāpayāmasa Deveṣo lingākārām Sarasvatīm

6 SkP 7, 34, 32 f

7 D Bhā P 9, 4, 33—tasyām (magha-sukla-pañcamyam) pūrvānhe kāryyah Sārasvatotsavah. Padma P 5, 22, 186 & Matsya P 66, 11 ff—pañcamyām pratipakṣam ca pūjayed Brahma-vāsinīm

8 Padma P 5, 20, 61 f, 22, 180, Matsya P 66, 5, 101, 17 f, Viṣṇu Dharmo P 3 164

rivers of India¹ A bath in the Sarasvatī and giving alms thereafter are as sacred as they are in the case of the Gaṅgā and the Narmadā² Though the union of 'pascīma-vāhini' (flowing towards the west) Sarasvatī and the 'pūrva vāhini' (flowing towards the east) Gaṅgā is not a geographic truth, yet an idea of Ganga-Sarasvatī confluence³ was postulated in order to restore the importance of Sarasvatī which it lost because of its non-perennial flow⁴ In sacredness she is also said to be the highest of all rivers⁵ Sarasvatī's relationship with other rivers of the land helped integrate the people living in the regions watered by these rivers A broader concept of 'Sarva nadyah Sārasvatyah' (all rivers are Sarasvatīs) undoubtedly led to imbibing the spirit of unity and oneness amongst people of all quarters of our country

1 SKP 7, 204, Kūrma P 2, 32, 22, Mār P 6, 36, Agni P 15, 17

2 Kūrma P 38, 31, Sarasvatyām ca Gangāyām narmadā-
vām Yudhiṣṭhira/

3 Pd P 5 27, 105, Agni P 15, 17, Br P 101, 17, 1026 ff, 135, 19 f etc

4 Br P 135, 19, Gangā sangatā-bhadre yadā tvam
lokapāvanī/

Tadā punar vapus te syāt pavitrani susobhane//

5 SK P 7, 204, 18 Satyam eva mayā devī jāhnavī sūsa
dhrtā/

yāh kāścit sarito loke tāsām punya Sarasvatī//

SYNTHETISM IN THE COSMOLOGY OF VIṢṆU-PURĀṆA

Dr Baldev Raj Sharma

In the integration of different cultural strands, thought traditions and in giving dynamism to the society, no bigger role is played by any society of the world history and literature as that of the Purāṇas. Professor Hazra's remarks 'the Purāṇas make clear to us that Hindu society in ancient India, unlike that of the present day, was a living one with great vital force, which could mould itself according to circumstances and absorb easily and without much ado not only numerous native tribes scattered all over the country, but also hordes of casteless foreigners who poured into this land during the few centuries preceding and following Christian era,'¹ are quite pertinent in this connection.

The Purāṇas are conspicuous of their five characteristics (i) 'Sarga' the creation, (ii) 'Pratisarga,' the periodic creation or renovation, (iii) 'Vamśa,' the history of gods seers and heroes who play important role in creation, (iv) 'Manvantara' the periods of different Manus and (v) 'Vamśānucarita', the genealogy of kings.² These five characteristics appropriate fully well on the Purāṇas like Brahma, Padma, Viṣṇu, Vāyu, Mārkaṇḍeya, Kūrma, Varāha, Matsya and Bhāgavata and partially on others.

1 The Cultural Heritage of India, Vol II, Rama Krishna Mission, Calcutta, 1962 p 266

2 Viṣṇu Purāṇa III 6 25

Out of these five characteristics, the 'Sarga' and the 'Pratisarga' form the cosmological part of the Purāṇas. The cosmological description of Viṣṇu Purāṇa is very comprehensive and is almost representative of all the Purāṇas in this regard.

'Sarga'¹ of the Viṣṇu and other Purāṇas, is the creation of basic ingredients. Avyakta (Pradhāna), Puruṣa, Kāla, Vyakta (manifestation), Mahattattva ahaṁkāra (sātvika, Rājas, Tāmas) manas, ten senses of knowledge and action, five Tanmātrās and five elements which have a life equal to the life of Brahmā i.e. 100 divine years and thereafter they along with Brahma, vanish into Ultimate Reality, Vāsudeva or Viṣṇu. This is known as Mahāpralaya or Prākṛta Pralaya which lasts for the duration equal to the span of life time of Brahmā. Subsequently a new creation takes place under the supervision of a new Brahmā.²

A divine year of Brahmā consists of 360 divine days. Each divine day is known as a kalpa. A kalpa endures till a set of four yugas viz, a Mahāyuga goes by one thousand times. To see details

i) Kali	— 4,32,000	human years
ii) Dvāpara	— 8,64,000	" "
iii. Treta	—12,96,000	" "
iv) Kṛta or Sat	—17,28,000	" "

Caturyuga		
or	43,20,000	" "
Mahāyuga	or 12,000	divine years
Kalpa or Divine day	= 43 20 000 × 1000	
or		

Day of Brahma = 43 20,000,000 human years³

1. Viṣṇu P. I. 2. 16-17, 33-50

2. Ibid. I. 3. 23-28

3. Ibid. I. 3. 9-22

'Pratisarga,' is the creation which rises with the dawn of the day of Brahmā and vanishes into waters with the dusk of Brahmā's night. Brahmā awakens at the dawn and creates the three worlds, Bhū (Earth), Bhuvah (the atmosphere) and Svah (the heaven) and their things and beings.¹

'Sarga' viz., the creation account of Viṣṇu Purāṇa opens with the eulogy of Viṣṇu or Vāsudeva who is the highest deity of adoration of Vaiṣṇava Religion and Ultimate Reality of the whole creation. The eulogy not only sketches him exactly like the Brahman of the Upaniṣads but also concludes Him with the name or term 'Brahman'.²

The creation is said to be the sportive act of this Reality.³ 'By His sport (Līla) Viṣṇu is said to have become fourfold as, (i) Avyakta or Pradhāna the primeval germ of creation, (ii) Puruṣa, the soul, (iii) Kāla, the enjoining and disjoining agency of entities or accelerating and de-accelerating agency of change.⁴ The Ultimate Reality as Kāla unites Avyakta and Puruṣa and then there is a successive creation or evolution of Mattattva, Ahamkāra (of three types, manas, ten sen es, tanmātras and Pañcabhūtas. The conglomeration of all these go to form a big egg (Anḍa), the innermost of which is the earth surrounded by seven successive outer layers of water, fire, air, sky, ahamkāra, Mahattattva and Pradhana, each one of which is 10 times larger than the previous one. This big egg is said to comprise in its sway all the fourteen worlds, gods, beings, creatures and vegetation.⁵

The worlds so formed in the beginning of the context are spoken of as illusion,⁶ as apparent form⁷ in the mid, and

1 Viṣṇu P I 2 63 65, I 3 23-25

2 Ibid I 2 1-13

3 Ibid I 2 12

4 Ibid I 2 16-17

5 Ibid I 2 24 60

6 Ibid I 2 6

7 Ibid, I 2 27-32

towards the end of the context, as real form of Viṣṇu¹

It is further said that Vasudeva permeates this big egg as Brahmā and fabricates its multitude of things and beings by making 'rajoguna' as His instrumental agency. By assuming sattvaguna, He sustains the universe and becomes Viṣṇu, by assuming the 'tamoguna', He becomes Rudra and reduces the three worlds i.e. 'Bhū', 'Bhuvah' and 'Svah' and their creatures and things to waters and sleeps Himself there-in ■■■ Narāyana. After sleeping there for a Kalpa-night, He again awakens and creates further the three worlds and their creatures². The periodic cycle of creation (Kālpika Sarga) and dissolution goes till the life span of Brahmā. When 100 divine years thus come to close, the whole creation along with their basic ingredients and all the 14 worlds vanish into Viṣṇu Vāsudeva. This is known as a Mahā-pralaya or Prākṛta-pralaya. This Pralaya continues for the long duration of divine years and subsequently a new Brahmā emerges to supervise the new creation on the basis of jīvas' Samsakāras which could not be washed away in the previous creation³.

The description of Mahāpralaya or Prākṛta Pralaya of the context exactly resembles the one depicted in the Nāsa-diya Sūkta of Rgveda. It is said there was neither day nor night, neither earth nor sky, neither darkness nor light nor anything else there.

There was one Prādhānika-Purusa-Brahmā⁴ which was beyond the scope of senses and intellect and which in its Absolute Essential Nature (Upādhi-Rahita-Svarūpa) transcends the Avyakta (Pradhāna¹, Puruṣa Kāla and Vyakta (manifestations). They are the subsequent & manifestations of the transcendental Reality⁴.

1 Viṣṇu P 1 2 70

2 Ibid I 2 61-65, I 3 23 25

3 Ibid I 3 26-28

4 Ibid I 2 23

In the above description of the nature of Viṣṇu Vāsudeva and of the nature and process of creation we find the synthesis of so many traditions Upaniṣads Sāṃkhya, Vaiṣṇavism, Advaita Vāda, Bhedābheda-vāda and Viśiṣṭhādvaita-vāda and so on

- (i) The nature of Vāsudeva Viṣṇu is exactly in line with the nature of Brahman of the Upaniṣads. This way the cosmology of Viṣṇu Purāṇa has synthesised Lord Viṣṇu, the highest-deity of adoration of the Vaiṣṇava-religion with that of the Ultimate Reality Brahman of the Upaniṣads.
- (ii) When the Cosmology of Viṣṇu Purāṇa brands world in one passage as illusion and Vasudeva, the Reality as pure knowledge and in an other passage while describing the Mahāpralaya describes the dissolution of 'Pradhāna', 'Puruṣa' 'Vyakta' and 'Kāla' without having any trace of their independent entity, it seems to favour for a non-dualistic view of the Reality.
- (iii) But after having described Vāsudeva on the lines of Brahman of the Upaniṣads, Viṣṇu-Purāṇa, when describes towards the end of the cosmological description that world is reality in the form of Viṣṇu, it seems to agree with the view of Bhedābheda-vāda, which accepts non-duality of Reality before creation and duality after creation.
- (iv) The typical and crafty description of Mahāpralaya denying all dualities and pluralities of the world but for one known as 'Prādhānika Brahma-Puṁin', in the eyes of an ancient commentator of the Purāṇa, sides with the Viśiṣṭhādvaita vāda, which conceives the ultimate Reality as one whole which consists of the inter-related and inter-dependent subordinate

elements as Brahman Pradhāna (matter) and Purusa (Jīva) *

This pithy description of the Ultimate Reality and Pralaya expresses a loose synthesis of the three schism of Vedānta in the Vaiṣṇavism of Viṣṇu Purāṇa

The Cosmology of the Viṣṇu Purāṇa synthesises Upaniṣadic Brahman with the process of evolution of Sāṃkhya-creation. It was done because the propounder of the cosmology of Viṣṇu Purāṇa did not see a better cause than the one propounded in the Upaniṣads. Because the attributeless Upaniṣadic Brahman happened to be beyond the flight of self-quashing reasoning. He also could not find an intellectually more appealing process of evolution than the one propounded in the Sāṃkhya. He thus shore off the much confusing and variegated Upaniṣadic processes of creation from the Upaniṣadic Brahman and glued it with the process of evolution of Sāṃkhya after depriving the Prakṛti of its independent character and Purusa of his indifference in their nature system. In this gluing the Upaniṣadic Brahman had also to give up its characteristic of neutrality and had to undergo the masculinity of Viṣṇu. The Purusa and Prakṛti both now in the new fold come under the sway of Kāla who brought them close for the sake of evolution and held them apart at dissolution.

'Kāla' in the cosmology of the Viṣṇu Purāṇa rather, enjoys a better status. In the Sāṃkhya, it is not considered an independent entity but it is a dependent phenomenon of change of things and only inferred in relation to them. But in Viṣṇu Purāṇa, Kāla has an independent existence. Its status is even superior to Purusa and Prakṛti and he is responsible in bringing them together and effecting the change. The evolutionary or involutional changes, all are due to Kāla. But in spite of this status, Kāla does not seem to fit well in the scheme of

* Wilson H H, *Viṣṇu Purāṇa, A System of Hindu Mythology and Tradition*, Delhi, 1980 pt I p 17 F Note no 16

cosmology of the Viṣṇu Purāṇa for its role appears redundant before the sportive act (Līla) of Viṣṇu. For the 'Līla' which is potential enough to bring into existence the 'Avyakta' (nature) and 'Puruṣa' (soul), can also manage the proximity and separation of these two. The bringing in of 'Kala' in the scheme of Cosmology of Viṣṇu Purāṇa, is, in fact, due to the impact of Kālavādins and all the more, due to the synthetistic zeal of the authors of the Purāṇas when there is even a bleak chance for that.

The process of evolution, which comes forth due to the arranged proximity of 'Puruṣa' and 'Avyakta', results into a big egg (aṇḍa) which is a departure from Sāṃkhya process of evolution. Here, the Purāṇic author of cosmology seems to be influenced by the Vedic tradition of Hiranyagarbha which he could manage successfully. This again reflects the Paurāṇic concern for synthetism.

The roles of Rajas-prone Brahmā, Sattva prone Viṣṇu and Tamasa-prone Rudra also seem redundant in the concluding phase of the cosmological context for the sake of creation, sustenance and dissolution for they can be well managed by 'Līla' or Svabhāva. This, in fact, is again due to the Paurāṇic zeal for synthetism. The Paurāṇic author by doing so, in reality, wants to adjust and give share to the three deities of Brāhmanism, Vaiṣṇavism and Śaivism in the scheme of his cosmology and does not leave a chance of availing of a Synthetism, whenever there is even a slight scope.

The synthetism as propounded by the Viṣṇu Purāṇa in its concept of larger creation (Sarga) of the Upaniṣadic Brahman as Ultimate cause and Sāṃkhya-process of creation as effect, is further confirmed invariably by a number of strewn passages all over the corpus of the Viṣṇu Purāṇa.

In the context of Pratisarga or periodic creation, the Viṣṇu Purāṇa presents six myths :

- (i) A myth of creation through limbs of Brahmā¹
- (ii) A myth of creation through nine sons of Prajāpati²
- (iii) A myth of creation through Rudra emerging out of the forehead of Brahmā³
- (iv) A myth of creation by Svāyambhu Manu and Śatarūpā⁴
- (v) A myth of creation through Rudra born out of the lap of Brahmā⁵
- (vi) A myth of creation by Pracetas Dakṣa Prajāpati⁶

The first one describes the mental creation from the limbs of Prajāpati. But the problem of creation still continues for Prajāpati as the idealistic creation done by him remains the same — done. It does not progress anymore. As a solution of this problem the author of the Purāṇa sets forth five myths.

These myths can be classified into sets on the basis of their common nature. The first set comprises the myths no. 2, 4 and 6 as noted above and the second set comprises the myths no. 1, 3 and 5.

The myths of the first set tell that Prajāpati created mentally a few sons and daughters. Either he gave his daughters to his own sons in some myths or to others, the seers and gods in other myths. Some of the daughters were wedded to Dharma and others to Adharma. The sons of Prajāpati who were busy for austerity or knowledge could not propagate the

1 Viṣṇu P I 5 20-67

2 Ibid I 7 4-7

3 Ibid I 7 8-15

4 Ibid I 7 16-38

5 Ibid I 8 1-15

6 Ibid I 15 73-143, I 21 4-41

creation Only those sons and daughters could do it, who were wedded to Dharma or Adharma or their issues

The other set of myths describe—when Prajapati did not see creation progressing he got worried and angry As a result he got a son Rudra by name from his forehead who was half man and half woman He, at the behest of Prajapati tore himself into two, divided his man part into eleven and into many his women part Or the son, he got from his lap, he gave him eight names and provided him eight wives, places and sons

The sons and daughters or daughter-in-laws of Prajapati are all symbolic Wilson says that offsprings of Prajapati definitely symbolize some psychological entities or their sentiments or properties But he has not been able to show what exactly do they symbolise The Viṣṇu Purāṇa sets the myths and leaves to readers to interpret the symbolic significance of sons and daughters of Prajapati These myths would have remained an enigma, if the Bhagavata Purāṇa had not provided a clue to them In a similar context, the Bhagavata Purāṇa gives a key to understanding their symbolic significance. It says that Prajapati's (or Brahmā's) son Marici is born from his mind, Vasistha from his Prana, Bhrgu from his skin (tvak), Kratu from his hand and Dakṣa from his thumb and so on¹

This gives us a clue that offsprings of Prajapati Brahmā are none else but representations, of mind or senses

1 Wilson H H Viṣṇu Purāṇa A system of Hindu Mythology and Tradition, Delhi 1980, pt I p 73 foot note no 9, p 78 foot note no 12

Bhāgavata Purāṇa (Gita Press Gorakha Pur, Vārāṇasī Samvat 2033) : III 12 21-27

When they are said to be seven they represent Mahattava (intellect), ego (ahankāra) and five tanmatras (sound touch form, taste and smell) They resemble the seven Prakrtis and Vikrtis of Śāṃkhya¹

When they are said to be eight, they represent the three antahkaranas (buddhi, ahankāra and manas and five senses of knowledge²

When they are said to be nine, they in addition include jiva in the above list as given in the Bhagavadgītā³

The number of offsprings of Prajāpati varies from Purāṇa to Purāṇa The Bhāgavata Purāṇa⁴ in addition to all these lists provides a new one which gives their number to be ² 24 They are 5 tanmatras, 5 Mahābhūtas five karmendriyas, five jñānendriyas manas citta, ahankāra and mahattava, in all twenty four This interpretation is taken on the basis of the hint in the Bhāgavata Purāṇa that certain sons of Prajāpati are born from his certain limbs The Puranic symbolism is yet in the developmental stage The Bhagavata Purāṇa has certainly taken a leap in this direction but it still needs improvement Whatever be the state of symbolism of the Puranas, they have certainly made it clear that the sons and daughters of Prajāpati are representatives of certain psychological entities and their characteristics The combination of which is said to be essential for the onward propagation of creation as said in the Śāṃkhya, that characteristics are not possible without subtle body (psychic body), and subtle body is not possible without characteristics (Bhāvas) Both are indispensable for each other and for furtherance of cosmic and acosmic creation⁵

1 Śāṃkhya Kārikā 3

2 Bhagavadgītā VII 4

3, Ibid VII 4-5

4 Bhāgavata Purāṇa III 26 11

5 Śāṃkhya Kārikā 52

Through these myths, the Viṣṇu Purāṇa has established that idealistic creation without the infusion of Samskaras (impression or bhāvas) is impossible to progress onwards

The mixture of idealistic creation and Samskaras is known as 'marthuni' creation in the Viṣṇu Purāṇa,¹ Which gives birth to various creatures with their male and female counterparts which become capable enough for chain of creation

The myths connected with Pratisarga or periodic creation thus also go to prove the synthesis of Upaniṣadic Brahman (Prajapati) as the ultimate cause and evolution on the Sāṃkhya pattern as effect linking the extreme spiritualism and gross materialism through idealistic creation of psychic entities and their characteristics, the bhavas

Here again the Purāṇa has availed of a chance of Synthesising the evolutes of Sāṃkhya with the seers of the Vedic tradition by assigning the seers' names for evolutes etc

All the Purāṇas have presented almost the same type of synthetism. The Viṣṇu Purāṇa is a representative of all in this respect. This synthetism is quite logical and in accordance with the fundamental spirit of the Upaniṣads—'Tis all is Brahman (Sarvam Khalavidam Brahma)'. This basic synthetism in cosmology leads Paurāṇikas' approach to find a link among all things, creatures, creeds, thoughts, sects and systems through their witty myths. The apparent garb of the myths looks quite absurd but the real essence lying within them is quite enlightening and educative. Nehru's remarks in this regard are quite pertinent—"If people believed in the factual content (expressed meaning) of these stories, the whole thing was absurd and ridiculous. But as soon as one ceased believing in them, they appeared in new beauty, a wonderful flowering of a richly endowed imagination, full of

1 Viṣṇu Purāṇa I 15 79, 90

human lessons”¹ He, highlighting the contribution of these mythmakers, says—“What manner of men and women they were who gave shape to these bright dreams and lovely fancies, and out of what gold mine of thought and imagination they dug them”²

1 Nehru, Jawahar Lal, *The Discovery of India*, Asia Publishing House Rpt 1974, p 78

2. Ibid

A NOTE ON THE CONCEPT OF CIT IN THE PURĀNAS

Prof Ram Murli Sharma

The cit being the substratum of human life has found a most significant place in the realms of Indology in general and Indian philosophy in particular and it has been speculated in the Vedas, the Upanisads, the Purānas and the Āgamas with different aspects and shades and latter philosophers like Śankara and more specially Rāmānuja and Aurobindo have expressed their specific views on the cit theory. Also it will not be out of place here to say that the scientists, orthodox and modern have seriously taken in view the concept of cit.¹ It's necessity is clear by the fact that it illumines the whole phenomena and thus it is needed for knowing any object. On this Śankara rightly says in his Dakṣināmurti stotra

ज्ञानं न चेत् स्वयं निद्रा जगदन्धनमो भवेत् ।
न चेदन त्रिया काचिन् व्यवहारः कथं भवेत् ॥

Explaining the functioning of cit with regard to the knowledge of objects Vidyāranya says

बुद्धिं तत्स्य चिदानासौ द्वावेतौ व्याप्नुनो घटम् ।
तत्राज्ञानं धिया नश्येदानानेन घटः स्फुरेत् ॥

As the spiritual knowledge is self illumined and cit itself, its significance is clear at this point. As far as science is concerned Dr. Raja Ramanna finds, "All the same physics requires consciousness in explaining certain phenomena"²

1. Pañcadaśī VII 91

2. See Dr. Raja Ramanna's lecture, the consciousness problem as seen from set Theory, MELKOTE, 1983

The Upanisad explains it to mention “न चास्ति वेता मम चित् सदाऽहम्”¹, which indicates the self—effulgent nature of Ātman. Another reference from the Upanisad, चिद्ब्रह्म सर्वं प्रकाशते प्रकाशने चेति further proves that it is all cit which is illumined in the whole phenomena. Thus cit can be viewed as substratum. It may be noted here that the enjoining of cit and acit, which finds a suitable place in some Puranic texts, Tantras, Vaiṣṇava thought specially Rāmnuja’s and later on Aurobindo, is absent in the Upanisads. As far as the Purāṇas are concerned, the Brahmāṇḍa Purāṇa refers to cit frequently shaping it in the form of Śakti.²

The Brahmāṇḍa Purāṇa also describes the Paramesvari:

विद्याविद्या स्वरूपिणी—व्यापिनी विविधाकाराविद्यास्वरूपिणी³

Here the विद्याविद्या स्वरूपिणी is contradictory. Again the philosophy of partition with regard to the supreme Śakti is further confusing and contradictory in the Purāṇas. For example, the Devī-Bhāgavata, like the Brahman of the Upanisads describes one part of the Śakti as सच्चिदानन्द and the other part as Mayā. It reads

भागद्वयवती यस्मात् सृजामि सकलं जगत् ।
तत्रैकभागं सम्प्रोक्तं सच्चिदानन्दं नामकम् ॥
माया प्रकृतिः ससक्तस्तु द्वितीयो भाग ईरितः ।

Here this idea of Vidyā, cit Śakti and jada Śakti and the two parts of one Śakti lessens the fulness and wholeness of Śakti. It is curiously interesting to note that the Saktas compare the Śakti as heat in fire (अग्नावोष्णं यथा). If it is so, would the Śakti, which has two parts (भागद्वय) be half like

1 Kaivalya Upanisad, 21

2 चिच्छक्तिरश्चेतनारूपाब्रह्मवितर्जंदात्मिका । Br Purāṇa, Lalitā-sahasranāma 141

3 Brahmāṇḍa Purāṇa, L S 138

4 देवी भागवत, XII ८ ८२

heat and the rest like without heat or both with heat which is not possible regarding Jada part. This way the concept of cit & acit Śakti fails having no stand at its philosophical level.

As regards the Jada Śakti, it was because of the Pravṛtti-mārga of the Purāṇas that it was maintained, denying the illusory character of the world as propounded by the Vedānta.

It is no doubt clear that the Purāṇic concept of cit and acit is near to the Śakti cult of Śāktas, who maintained that Śiva without his Śakti is Śava (unconscious), as said in the 1st verse of Saundarya-laharī by Śaṅkarācārya

शिव शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्त प्रभवितुम्,
न चेदेव देवो न खलु कुशल स्पन्दितुमपि ।

Furthermore as the Śaktyadvaitavāda propounds, Maya, who is the mother-power or Mahā Māyā is consciousness in herself and who by her Māyā appears to be unconscious¹. An objection to Purāṇic Śakti cult is raised that on one hand the Śakti as Parā Śakti is unchangeable and on the other is changeable in the form of world. It seems because of this ambiguity that the concept of cid-acit-vāda of the Purāṇas or the Śāktas could not be well established as a fullfledged doctrine. Decidedly Rāmānuja enunciated the philosophy of cid-acit-vi-siṣṭādvaitavāda more properly on the basis of the cid-acit theory of the Purāṇic and Āgamic thought, intermixing the ideas of the Brahmasūtra with the help of Śaṅkarite thought prevalent in Śaṅkarabhāṣya, giving his colour. But his formula of combining cit and acit to propound the tenet of qualified monism does not stand to be valid. To admit acit (matter) as the qualifying factor of Brahman, minimizes the state of supreme reality, Brahman, which is self-illuminated consciousness and Supreme bliss. Not only Rāmānuja, but even the orthodox scientists admit the combination of cit & acit. They say that "all consciousness is a purely physio-chemical phenomena". Exemplifying this view, they say that

1 See Mahāmāyā, Foot note, p. 100, Madras, 1954

the effect of drugs on the normal brain indicates its chemical nature. Through the analysis the scientists prove that the cit is a part of a cit and thus the state of Isvara is not required. But if the two, the cidacit are taken as combined, then how the state of भोक्ता, भोग्य and प्रेरित as mentioned in the Śvetāśvataropaniṣad can be judged.

As Isvara Kṛṣṇa also says the भोग्यत्व of matter is very well known (सघात परार्थत्वात्, साध्यकारिका). Here the पर is Cetana Puruṣa. This clearly evinces the separateness of acit (matter) from cit. Contrary to this, if the combined state of the two is admitted, then how the relation of भोक्ता and भोग्य can be settled. Thus it is only the Vedāntic view which helps in tackling the above problem to maintain that there is only one reality i.e. the pure cit and the rest is acit, matter or anātman. The pure or supreme cit which is Brahman takes the form of individual soul with the adjunct of Māyā and it becomes the enjoyer of acit. As a matter of fact in Vedānta, Ātman is not the भोक्तृ, it is due to Adhyāsa that Ātman is superimposed on Anātman and anatman or Ātman and thus it creates the relation of भोक्तृ and भोग्य and therefore the problem of भोक्तृ and भोग्य does not arise in Vedānta. To admit, consciousness is not a philosophical necessity but also felt necessary by the scientists. Dr Raja Ramanna in his paper¹, on the statement of the consciousness problem also admits it and says, "We however take note of the fact that there are aspects of physics which require the existence of consciousness—an entity which every body knows, but has no proper place in physics. It is interesting to note that the following Śloka of Śaṅkara from his Dakṣiṇāmurti stotra is closer to the quantum mechanical view of consciousness than is fully appreciated." Regarding the separateness of cit from acit matter Dr Ramanna further says that 'consciousness resides in the material body as a separate entity'.² Thus the Purāṇic, concept of cidacit totally fails. This failure should also be accepted by Saktas, the Viśiṣṭādvaita Vādins & Aurobindantes.

1 Consciousness, P 88 (The Academy Sanskrit, Malkote 1988)

2 Ibid

THE SYSTEM OF EDUCATION IN INDIA DURING THE PERIOD OF THE VAMĀNA-PURĀNA

Dr M I KHAN

The Vāmana-Purāṇa is one of the principal *Purāṇas* and one of the celebrated *Rājasa Purāṇas*¹ The *Purāṇas* are the basis of the bulk of Indian thinking on matters—social, cultural, religion and political The *Vamāna-Purāṇa* too, plays a pivotal role in shaping the life and culture of Indian people and it vividly describes a set pattern of social monetary, geographical, political, philosophical, religious, and educational systems In the present context, we shall be examining the *system of Education in India during the period of the Vāmana Purāṇa*

1 *Aim of Education*

Today, our educational system has failed to fulfil the aspirations of our younger generation It is neither job-oriented nor fit to channelise the energy of younger generation for their physical and mental development But this was not so during the arena of the *Vamāna-Purāṇa* because in that period, the Varnāśrama dharma was in full practice and early 25 yrs of a man's life was for his full development² related to moral, ethical, mental, physical³ This development took place in the *Brahmacaryaśrama*, while matrimonial, monetary and ultimate goods of life were achieved in the

1 *The Vāmana Purāṇa*, Kashiraj Trust, Varanasi, 1963, p XIX

2 Dr Saryu Prasad Chaubey, *Bharatiya Shiksha Ka Itihāsa*, p 24

3 *Vāmana P*, 13, 14, 15, 48, etc

Grhasthāśrama, Vanaprastha and Sanyāsa¹ Dr Belvelkar writes that the Vedic aim of education was Character-building, development of personality, creation of theistic view, practising duties of a good citizen, development of social order, guarding national unity and so on and so forth² Similar was the aim of education during the Mahābhārata as Dr Nathū Lal thinks³ A very balanced aim of education was during the time of the Vāmana Purāna as we have noticed earlier

Age of pupil

In India at present the education starts generally between three and five, but systems vary as there are various related Public schools, general schools and gurukulas These three systems prepare pupils differently, because their aims and objectives are different from each other but the case was different during the time of the Vāmana Purana, because education for all was similar irrespective of age family, status, etc So far the age is concerned, the *Vāmana Purāna* says that pupil should go for schooling only after the *Upanayana-Samskāra*, but the age for this Samskāra is not marked and defined in this Purana Let us take some *Smritis* into account In the *Manusmṛiti*, the age of the Upanayana for a Brahmin is 8, for a Kshatriya 11 and for a Vaishya 12⁴ In the *Yājñavalkyasmṛiti*, the age is 8 yrs, 3 months, 10 yrs 3 months and 11 yrs 3 months respectively⁵ By the study of the *Smritis*, we deduce that they have been liberal while prescribing the age because of social and family considerations of various castes, but there is unanimity that upper age-limit should not cross 12 At a place in the *Vāmana-*

1 *Vāmana* p 12, 13, 14 15, 48 etc

2 B R Gupta, *Bhāratīya Śikṣā Ka Ādhāra*, p 8

3 *Ibid*,

4 *MS*, 2/38

5 *YS*, 1/14

of students therein. We may quote here a couple of instances. At a place, Vasistha is described as Guru of a pupil who taught him the *Vedas* with all their branches. From this we come to know that sometimes, a Guru used to teach even a single student. Contrary to it, numerous students are also mentioned to be found in an Āsrama. A verse runs like this

ततो विसर्जयामास भृत्यान् भ्रातृन् सहस्रमान् ।
शुक्रशिष्यान्पि वत्सो एकाकी नृप आब्रजत् ॥

This verse shows that the mighty King threw away the servants, brothers, bosom friends and pupils of Śucracārya. Here, the exact number of pupils is not shown, but the pupils are mentioned numerous. In Sanskrit lexicon, there is a word कुलधिपति, which literally means head of the family. This word is also used in the present context and the Kulādhīpati was one, who had hundreds and hundreds of pupils under his supervision with all sorts of responsibilities. But there is no such reference in the *Vāmana-Purāṇa*.

5 Fee and Punishment

There was no fee-system during the time of the *Vāmana-Purāṇa*. This *Purāṇa* assigns great sin to fee if taken. It says that if one sells vidyā for money, he goes to the Mahāraurava Naraka. Altekar writes that in ancient India, there was no fee-system and none was deprived of education for want of money towards fee and if a Guru accepted fee from a taught, he was looked down upon. Also, the teacher, who accepted fee was thought unfit to be a Rtvika at a religious ceremony. The teacher-taught relations were based on mutual love and respect. As a matter of fact this notion was not only a matter of principle, but was in vogue in toto. We happen to see that in the Buddha University, Mandiras and Mathas, the education was free. Even in Yūnāna in ancient time, the fee was not taken. Sukarāt and

1 अल्टेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षा-पद्धति, पृ० २५-२६

2 Ibid, 12/39-42

Plato never charged their students. According to Altekar, accepting the fee was started in the 3rd century B C. In the Vedic time, the education was free of charge and teachers were very honest to their profession. They took keen interest in diffusion of knowledge and ethical and moral values were given great importance in education. Now, natural query arises, how, they maintained themselves. In response, we may note that it was the responsibility of the society to look after the teachers. There were many defined goals and aims of the then society and one prime of them, was to take into account every care of the teachers, specially their monetary requirements so that there is no impediment in discharging the duties of the teachers. Teachers also met their monetary requirements by Gurudakshina given by pupils, common men, state, etc.¹ In this context, we may cite a couple of instances of the *Vāmana Purāna* as follows

एके द्वौ सकलान् वापि वेदान् प्राप्य गुरोर्मुखाद् ।
 अनुज्ञातो वर दत्त्वा गुरवे दक्षिणां तत ॥
 गार्हस्थ्याश्रमकामस्तु गार्हस्थ्याश्रममावसेत् ।
 वानप्रस्थाश्रम वापि चतुर्यं स्वेच्छयात्मन ॥²

This instance clearly shows that a pupil should take leave from his teacher, when his study of the *Veda* or *Vedas* is completed and he has given a gift (Gurudakshina) to his teacher. This gift was legal in the eyes of law and with the blessings of that Guru, the taught enjoyed the fruit of education. During the time of the *Purānas*, the financial position of the country was very strong, because the business class, social workers, Kings, etc. worked honestly in their respective areas and there was no class struggle. They used to help the gurukulas in cash and kind, hence no financial difficulties.

1 Altekar *Prācīna Bhāratiya Śikshā Paddhati*, p. 62

2 B R Gupta, *Bhāratiya Śikshā Kā Ādhāra*, p. 22-23

3 VP, 14/7-8

In the *Vāmana-Purāṇa*, we don't find a single instance, where a pupil is shown punished physically. At that time, the duties of teachers and taught were marked and defined and none is seen deviated from his path. The taught led a disciplined life as he received practical training of discipline and good manners. However if a taught fell victim to a sin, he could not escape punishment. He was cursed for that but not physical punishment was meted out to him. He was cursed to go to hell or was cursed to lose his near and dear.¹

6 Co education

In India, Sanskrit-teaching in the Gurukulas has been confined to male pupils only. At present in several *Vidyā-peetha* there is co-education. Besides some Gurukulas are also found at present which are exclusively for girl pupils. In India Delhi and Haryana States are the examples of this kind. In the *Vāmana Purāṇa*, there is no mentioning of the co-education. However woman-education is mentioned at several places. By the study of this *Purāṇa*, we are sure that the women of the age of this *Purāṇa* were literate and they knew reading and writing. But we are not definite where and how they got their formal education. However, in some other *Purāṇas*, there is the mention of co education.

In the modern age, the readers must be anxious to know whether co-education was prevalent in India. Our literary records don't shed a flood of light on this aspect. The *Malatīmādhava* of Bhavabhūti was written in the 8th century A.D. By this drama, we come to know that Kāmadakī got her formal education with her co-fellows—Bhūnvasu and Devarāta. By this rendering, we deduce that by the time of Bhavabhūti and even somewhat earlier, female pupils used to sit by male pupils for their education and they practised *Brahmacarya*. Again Bhavabhūti shows Ātreya in the *Uttara-āmacarita* studying with Kusa and Lava in the Āśrama.

1 Altekar, 40

2 *Vāmana P* 51/35-36

of Vālmīki (Act 2) In some other Purānas, in the unecdotes of Mahoda, Sujātā, Pramadavarā, etc., it is shown that girls got married, when they attained full youth^h They took their education with their counterparts Sometimes, girls and boys got engaged in the Gāndharva style It seems that in the Purānic age, too, there were Gurukulas separate for girls and boys as some are found even today But Gurukulas for girls could exist only when there were able female teachers In their absence, parents sent their wards in the Gurukulas patronised by Ācāryas¹ In the *Vāmanā-Purāna*, there are no specific references of this type

1 Altekar, *Pracīna Bhāratīya Śikṣana Paddhati* pp 159-160

INTER-STATE RELATIONS IN THE PURĀNAS

PROF PUSHPENDRA KUMAR

In the age of the Purānas the idea of sovereignty of a state had crystallised into well set principles. The states were independent within and without. A sovereign was supreme in his state—no one could interfere or intervene in his internal affairs. A king lost his sovereignty the moment he owed allegiance to an external power. The idea is quite clear. The king would cease to be sovereign and independent if he could be forced to a decision by an external power¹.

The independence of a state was jealously guarded. A state's jurisdiction lay within its own borders. A foreign king was given royal reception when he came in his official capacity to any state. Balarāma went to Hastināpur and waited in a woodland near the palace. Kurus sent *Arghya* and welcomed him². Honour was shown by one king to another. This was the international code of honour—each sovereign showed respect to another. The immunity of a sovereign ceased when he travelled *in cognito* in a foreign land. Viṣṇu had entered the palace of Puṇyanidhi disguised as a Brahmin in search of Lakshmi and seeing her caught her hands. He was thrown into the prison but later released when his identity was disclosed³.

The inter-national society of states was like a comity of nations. The sovereigns frequently assembled on occasions

1 Brahma P cccviii—16

2 Ibid

3 Skanda P (Brahma Khanda—Sec 1

of marriage or other social functions in the palaces of the kings, who invited them. Invitations were sent to them through ambassadors and they were given fitting receptions. The kings were mostly personal in their behaviour with one another.

Though the independence of a state was a necessary attribute of its sovereignty, we find an instance of intervention by another power. Intervention for a right cause was justified. Balarāma went to Hastināpur and commanded the Kurus to release Samba. Kurus refused to obey as they were not bound to hear anyone's order. Balarama was sorry as he was a member of Sudharmā Sabhā and was a renowned man of Dwārakā and his order ought to have been obeyed.¹ When Kurus turned down his request, he sought to impose his will by force. He began the destruction of Hastinapur. Kurus, out of fear, released Sāmba and his men. Balarama excused the Kurus.²

Force dominated the society. Social order, security, peace, depended on force. There were many small states each trying to maintain its independence through fair or unfair means, by policy or power. Each big state was always striving for unification of the smaller states. Whenever a great power arose, the small states mostly adopted the 'policy of the cane'—bowed down meekly only to rise again when the storm had passed. The big powers fought relentlessly for supremacy and at times there was a strong unified commonwealth of nations—united together and owing allegiance to common sovereign, but enjoying self-government. When this unifying power became weak, the member states threw off the yoke and asserted their independence. We have seen already that *Asvamedha*, *Rajasūya* and other similar sacrifices were

1 *Brahma P.* ccc1—23-25

2 *Ibid*—ccviii—31-37

performed with the motive of universal sovereignty. The sovereign's horse being allowed free passage meant accepting the sovereignty of the ruler. The rulers were contented only with the homages of others. They did not seek to annex the lands permanently but were glad to be called the universal sovereign. Their expansion was for glory and power and not for territorial gains to the mother country. The incentive to universal sovereignty was not so much economic as the lust for power and prestige. In the Purāṇas we find repetition of the same Aswamedha sacrifice being performed by various rulers for world sovereignty. Some have doubted the significance of Aswamedha as a sacrifice for world sovereignty. They argue that the horse could not go far and moreover the movement of the horse might have been purposely restricted. In the Padma Purāṇa we read a clear refutation of these arguments. The horse was to be set loose, with a placard. On it was written a challenge to those who were proud of their prowess to come and stop its movement. The army accompanying it was to rescue the horse. The horse's movement was not to be restricted in any case.¹ Those were days of chivalry and bravery. People liked battles and heroes dying in battle were praised and they were assured a place in heaven. It was a disgrace for a Kshatriya to fly away in fear. So it is natural that the army of a strong monarch would gladly march to distant regions and win success and glory for their king. In the Skanda Purāṇa we hear of an attempt by a non-Āryan Jālandhar to subjugate the earth. He was successful to a great extent but was at last defeated and slain.² In Devi Purāṇa we get another instance of the rise of Asura Chief named Ghora. He conquered Jambu Krauncha, Puskara Dwipas etc., and he spread his power beyond the seven seas.³ These cases of Asura trying to subjugate the earth were the remnants of the noble struggle of the Asuras to

1 Padma P IV—231-36

2 Saura P Ch 37

3 Devi P 3/5-7

regain their independence. They were at times successful but they were not good rulers, they overran the countries but failed to consolidate the kingdoms. They looked to the present and not to the future. The idea of giving a permanent shape to their conquests was yet to come. Manu gave this idea. He advised kings to consider the past and the future and then to determine the present course of action. The monarchs fought for universal domination—many were successful but failing to consolidate or centralise the administration they failed in their duty. Had they been able to centralise the government they could have given peace and security to India and thus helped the growth of a strong united India, which could have easily stood against the foreign hordes. The internecine wars and the fragmentation of the sub-continent into smaller principalities have been a curse to India. Each state was jealous of the other and failed on occasions to present a united front against a common foe. It was the universal gospel of Buddhism which gave a message of unity and tried to consolidate the rival powers into a composite whole through the benign influence of religion and brotherhood.

Causes War

As usual wars were caused by considerations of women, property or power and prestige¹. We have examples of fights for women. Mahiṣāśura wooed Devī but she refused to accept his proposal. Mahiṣāśura told her that he was madly in love with her and was ready to surrender if she agreed to his proposal².

Devāsura—Samgrāma

Wars between the Devas and Daityas were eternal. There was constant fight between the two for kingdoms. The Devas were driven away by Daityas and they were thus deprived of

1 Agni P ccxi—19

2 Devī Bhāgavatam V/16/41-42

Skanda P (महेश्वर खण्ड) X/62-87

their sacrificial share ¹ The sacrificial share may be said to imply the tribute which the Āryans used to get from their vassals The non-Āryans having over-run the land, the Āryans were deprived of their share and they were hungry and demands for wealth forced them to fight the non-Āryans The Āryans fought with the non-Aryans to reclaim the lands and tributes from the land Devī agreed to make peace with Mahisāsura on condition of their leaving the Devaloka and giving the sacrificial share of Devas to them ² References for fights for recovery of lands from the Dasyus are found also in the Brahma Vaivarta Purana ³

Power and prestige psychology which has often been referred to, played a great part during Purāṇic times also Fights were mainly for supremacy and overlordship Devas were always vigilant, lest they would loose their universal sovereignty

The non-Aryans i.e. the Asuras were still very powerful and they fought braely to recover their lands and regain supremacy In the Saura Purāṇa we read of an incessant fight going on between the Devas and Asuras for supremacy The war was protracted and was carried on by successive kings ⁴ Each was strong enough and they fought for supremacy Neither of them was ready to yield to another Devas were afraid of the growing power of Tripura and they approached others for help to curb his power ⁵ Devas wanted to maintain a balance of power and were ready to crush any one who seemed to disturb the balance and thus be a source of danger to their own supremacy In the Kalki Purāṇa we read of Kalki's bid for world conquest He defeated the

1 Brahma P 32/10-11

2 Devī Bhāg V, 'X' /13 XVII—25-27

3 Brahm V P (Prakṛti Khanda) XVII/25-27

4 Saura P 29

5 Ibid Ch 34

Khasa, Kamboja, Śabara, the Mlecchas and the barbarians¹ Devas fought the Chinese also. We get here the condition of Vedic times persisting. The advance of the Āryans was still continuing against stiff opposition.

War was also started to take revenge for an insult. Any deliberate insult to a sovereign provoked hostility, as it effected his prestige. Śiva was not invited to Dakṣa Yajña. Śiva attacked and killed King Dakṣa for this deliberate insult.² Brahma rebuked Viṣṇu for not showing respect and not paying due homage to him. These two fought for supremacy.³

Wars were prescribed if oppressed by others. Agni Purāṇa advised a king to wage a war either to increase his supremacy or when oppressed by others.⁴ When one's state, wife or kingdom was oppressed, he was to wage a war. A king was advised to take up a challenge and to die in the fight than to surrender meekly.⁵ This bravery and chivalrous spirit was the cause of many wars. It was a cowardice to avoid war. A Kṣatriya was never to shrink from battle, it was his holy and sacred duty to fight.

Kings were encouraged to fight for supremacy and self-aggrandisement but a fight for an unrighteous cause was forbidden. Chandra had robbed Brihaspati's wife Tīrā. Fight ensued between the two. Brahmā reprimanded Chandra and said, 'Give away the wife of Brihaspati, there is no disgrace in retiring from war which is conducted for the retention of ill-gotten booty.'⁶

1 Kalki P. 3rd Pt. VI/41

2 Skanda P. (Maheswar Khanda/Kedar Khanda)

3 Śiva P. (Vidyeshwar Samhita)

4 Agni P. ccxi—15

5 Brahm V P. —(कृत्वाऽन्यथा ऽ) — LXXXIII—72

6 Matsya P.—23/44-46

Commencement of Hostilities

Wars were generally started after proper ultimatum had been sent and the challenge accepted. Ultimatum was sent through ambassadors and the other party was given a choice either to satisfy the demands and accept the conditions or to fight. Mahiśāsura sent his ambassador to propose to Devī (Gaurī) on his behalf. Devī refused the proposal and gave him the challenge either to fight or to return to Palāla. Devī said 'Go and fight. They can't be happy unless Asuras give up Devaloka and sacrificial share of the Devas'.¹ She sent an ultimatum to Mahiśāsura through her ambassador.² We have other references of sending of ultimatums by other kings viz., Śiva's ultimatum to Sankhaśūda³ that he was either to give up the kingdom or meet him in battle near Chandrabhāgā river. Even the time and place of fight was also mentioned. Kārtikeya reached Tārakasurpura. The people were engaged in their daily routine and they were quite ignorant of his arrival. Indra advised Kārtikeya to send an ambassador as this was the right duty of a warrior and was praised by great men. Nārada was sent as an ambassador and he told Tārakasura that Kārtikeya had come to make amends for his wrongs and asked him to give a fight.⁴ This passage clearly shows that an undeclared hostility was hated and regarded as immoral.

War was a mere trial of strength and it was cowardice to escape from a challenge. Parasurāma sent his ambassador to Kartaviryārjuna to accept his challenge and give him a fight.⁵ Angada gave Suratha an ultimatum either to fight or to accept Rama's suzerainty.⁶

1 Devī Bhag V/XI, 13

2 Skand P (अष्टावक्रप्रश्नोत्तरम्) — V/62-87

3 Brahma V P 17/25-27

4 Skanda P (Kumarikā Khanda) 31/37-38

5 Brahma V P (Ganesh Khanda) ch. 34

6 Padma P (Patala Khanda) ch. 29

Battles were very fierce. The common weapons were bows and arrows. Of other weapons mention may be made of axe, dart, mūśala, ankusa, plough, pāca, tomara, sūla, danda, pattisa, club, parigha, prāca, śakti, śataghni, bhūsundi, kunta, mace¹ kālādanda, vajra, trisūla, and cakṛa². Arrows of different varieties were used. Brahmāstra³ and Pāśupatāstra⁴ were very powerful weapons and they set fire to everything. Flames were said to emit from the body of Paśupatāstra—a fire arm—and it came with great noise.

Fire was frequently used in warfare. In Brahma Purāṇa we read that the Asuras were burnt to ashes⁵. Devī burnt down to ashes the soldiers of her enemies⁶. Mahādeva burnt the Tṛipuras with arrows⁷. Āgneya weapon was used against the Asuras⁸. Puskala used an Agnibāra and it set fire to the whole battle field, even the reins of the horses were aflame and the soldiers were being consumed by fire⁹. There are other references to Agni Bāna in the Purāṇas¹⁰. The fire was probably used by attaching inflammable materials to the tip of the arrow and shooting the flaming object with the bow. Poison was also used. Use of poison, fire, secret murder and poisoning water was prescribed for punishing a foe¹¹. Devī is said to have used shafts resembling the venom of a serpent¹². It is possible that those arrows were tipped with poison or

1 Saura P 75-77

2 Ibid, 100-103

3 Devī P ch 43/49-50

4 Ibid, 54-55

5 Brahm P ch 32/45

6 Saura P 49/127

7 Ibid, 35/43

8 Ibid, 38/30

9 Padma P (पातालखट्वा) 16/29-37

10 Ibid 13/57, 80, 87

11 Agni P ccxxxiv—92-96

12 Saura P 49/105

else why should there be a comparison of the arrows with the venom of a snake ?

We get some suggestion of fighting an enemy by spreading diseases amongst them ¹ Arrows were shot to cause fever and other serious diseases of the eye and ear in the enemy camp Even the effect of being afflicted with fever is described Balarāma being inflicted with fever his temperature rose high and he became drowsy ² Devas were afflicted by diseases and the doctors of the Devas came to the rescue and cured them of the high fever ³

Belief in the efficacy of enchantment in destroying a foe also prevailed The people had great faith in magic and charm So it was natural that they would resort to enchantment for winning success in war By these mantras one could secure the death slaughter and submission of his foes ⁴ Magic and charm was also sought to be used to damage the morale of the enemy viz to show that divine help had come to shower blood on high and to demonstrate the beheaded head of the enemy before the palace ⁵

It was the prevailing practice not to kill a woman in battle Kalki in his campaign for world-conquest was opposed by the widows of the Mlechchas He told them that it was not a practice for men to fight with women Mlechcha women were at last prevailed upon and they were set free by Kalki ⁶

War was generally fought in a fair manner Brave warriors did not fight an opponent who was at a disadvan-

1 Brahma P-44/18

2 Ibid ccvi-18

3 Skand P 4/65 (Kedar Khanda)

4 Agni P cxxiii-cxxv-1-4

5 Ibid, ch xxiv p 10-15

6 Kalki P 3rd Pt ch I/1-42

tage. A car warrior fought one on a chariot, one with mace fought another with mace. The fight was between men equally armed. The theory was the same as we have found in the epics and Dharma Śāstra literature. It will be useful to see how these were followed in actual practice. At one place¹ we read that Suketu and Lakshmi Nidhi engaged in fight. Suketu was bereft of his chariot. He took a club and proceeded to fight with a club. Lakshmi Nidhi too descended from his chariot and both fought with clubs. Lakshmi Nidhi being bereft of his club expressed a desire for a hand to hand fight. It was disgraceful and sinful to fight an unarmed man. When attacked by Kālayavana, Kṛṣṇa came out unarmed.² Kālayavana did not try to kill him. An unarmed man could be taken captive but not to be killed. Fugitives were not killed. Damana defeated and killed Pratāpagra and he did not chase the routed foe. But he waited to meet Śatruugna³ just like a wrestler in an arena, waiting for the next bout. Brave men thought it a high honour for them to wage a fair fight and thus exhibit their skill and prowess.

Slaughter of enemies in a battle was not sinful.⁴ 'It was a great sin to kill one who ought not to be killed, but it was equally sinful not to kill one, who should be killed. Killing enemies in war was compared to sacrifices in the honour of God. It was a religious duty to kill enemies in war.

The Principles of War

The laws of war as embodied in the Vedas had come to be more systematised in subsequent times. In the Purāṇas we find the repetition of the laws laid down in the Epics and Dharma Sūtras. The laws were humanised and the people were advised to show kindness to their enemies. Slaughter

1 Padma P 15/45-62

2 Brahma P cxvii/15-20

3 Padma P (Patala Khanda)/13/87

4 Kalki P Pt III, 12/12-13

of enemies— not the aim but the aim was to win success with as little oppression and slaughter as possible. Even if an enemy who was ready to kill, begged for drinking water, he was not to be killed. A Brahman was not to be killed in ordinary cases but if he was an enemy bent upon killing other, he could be killed for self-defence. By the slaughter of prohibited categories of men, one incurred heavy sin, such as that of killing a Brāhman. One was not to kill a man afflicted with grief, nor a sick man, one who is weak, a boy, a man protected by women, a pauper, one whose bow was broken—one whose bow-string was cut, one with dishevelled hair, one who took grass in his mouth (as sign of surrender), one who surrendered by saying, 'I am yours', and old man—one who was not aware of the fight—a eunuch, etc.¹ Brhaddharma Purāna gives a similar list of men who were immune from slaughter in battle—'one who was afraid, one afflicted with sorrow, one who surrendered or begged for quarter, woman, boy, blind or crippled man, a hermit, one who is distressed or lamenting—insane, one who had entrusted, a Brahman, one who was fallen, one weeping, one engaged in sexual intercourse, one without arms, a naked, a poor, an old man with nails and hair (possibly meaning an ascetic), one with flowing hair, one asleep a mad man'.² The Padma Purāna also repeats the same injunction. We read, 'Those asleep, the lunatic, those afflicted with fear, those who have surrendered, those who have no pride of prowess, those flying away, those attached to him, saints engaged in good work, one with a chariot not to fight another without a chariot'.³ The warriors were well conversant with the theories. We can derive better benefit by studying the reported transgressions and their justification by the guilty party. An enemy while asleep was not to be killed. This shows the influence of public opinion as a force to ensure the observance of rules.

1 Śiva P (Dharma Samhita) XLI/35-39

2 Brhaddharma P LXII/56-59

3 Padma P IV/CLX 235-40

to be killed Aswathāmā killed the Pāṇḍava soldiers while they were asleep He justified his action by referring to an injunction of law which allowed violation of the general principles at times He argued that the sages had said that it was right at times to kill the enemy when they were tired, dismembered, while they were taking meals about to start on march, about to enter, sleeping at mid-night, those who had laid down their arms in battles¹ We find a similar advice in the Agni Purāṇa A king was advised to protect his army under certain adverse condition and to attack the army of another in those very conditions The conditions are when one was in a cave, or a mountain or a forest, tired and tormented by hunger and thirst, affected by famine, disease and epidemic and infested by robbers—when the roads were full of ruts and prols or marshy, when the men were asleep or taking their food, lying on the earth, one not in a good health or tormented by thieves, robbers fire, rains, cyclone, etc.²

The exceptions take away the very spirit of the laws It is difficult to say definitely whether the exception was the rule In the Mahābhārata we find many transgressions made and ably justified by the exigency of the situation We find the same tone here The general principle was to wage a fair fight But the exigency of the situation and the circumstances often justified the use of unfair methods When it was the question of victory or annihilation, a king always tried to snatch a victory by hook and crook Scruples were thrown off to the wind and diplomacy and tactics, vile means and stratagems ruled the situation There was a clear injunction not to kill a sleeping man but both Agni Purāṇa and Aswathāmā seem to justify such killing They refer it as a saying of the sages The only justification for violation lay in the wise and shrewd words of the greatest Indian diplomat Shri

1 Skanda P (Setu Mahātmva) 31/55-56)

Also in the Mbh

2 Agni P ccxliii/2 24

Kṛiṣṇa that in war and love there was nothing immoral Truth at times became falsehood and falsehood become truth

Asvathāmā felt the necessity for a further justification and he justified his act by citing the unjust behaviour of Bhīma in kicking the king's head Yet his action was not approved by the people He was detested and looked down upon by all¹ This shows the influence of public opinion as a force to ensure the observance of rules

Dāityas and Dānavas had approached Śiva for help Kāvya-mātā was engaged in deep meditation for the Dāityas Devas were afraid of the growing power of the Dāityas and sought to kill them Dāityas were unarmed They appealed to the good sense of the Devas and reminded them that one should not kill a man, without arms and those who had sought one's help,² Devas justified the killing of enemies at their weak point and they were about to kill the Dāityas By virtue of Kāvya-mātā's charm, the Devas swooned away Viṣṇu beheaded Kāvya-mātā, though she was engaged in meditation³ The actions of the Devas were clear violation of laws of war But the only justification they had was to kill an enemy, at his weak moment Similarly, Śaṅkhachūḍa was killed by Śiva while he was unarmed and engaged in meditation⁴

Niṣpos once attacked Ugrayudha suddenly in his Āśrama and though the latter asked for protection and safety, still he was injured⁵ Kṛiṣṇa burnt alive seven sons of Mura⁶

Though war was fierce and there was much violation of laws, still we find instances of humanetreatment of the ene-

1 Skanda P (Setu Mahātmya) 31/56

2 Devī Bhagavata-IV 11/34

3 Ibid

4 Brahma (V,P (प्रहृतिस्तुत) 20/19-20

5 Matsya P XLIX-62-66

6 Brahma P CCII-16-18

mies, Kalki entreated the widows of Mlechchas to desist from fighting. At last, when they left fighting, they were set free and proper arrangements were made for the funeral of their husbands¹. Many men who surrendered their arms were pardoned and their lives were saved².

Prisoners of war were taken and they were made slaves. Even women were captured and they too were made slaves³. Devas were taken as captives, kicked and derided by Daityas⁴. Jalandhar had captives like King Indra and their women served as slaves in his house⁵. Bāna, one Asura king did not kill his adversary Anurudha, but took him captive. King Kalki was defeated by King Sasidevaja. He was taken by Sasidevaja to his palace and his ladies nursed Kalki⁶. The treatment shown to a defeated enemy was really very praiseworthy. But the statement of Queen Sumanta is very puzzling. She told Kalki that her husband treated him as his enemy, he would not have brought him inside the palace. It might appear from the statement that wounded enemies were not looked after so carefully but probably it did not mean that—it may rather be interpreted to show the great change of heart of a conqueror—he pardoned his adversary and treated him no longer as an enemy.

Possession of Booty

Conquerors took away large booty. We have seen right from Vedic times the conquerors paying special interest to booty. With the advance of time, booty became less important. Kings were more concerned in exacting tributes from the defeated kings. But booty was also taken. King Naraka of

1 Kalki P Pt III-Ch 1

2 Matsya P XLIX-113

3 Brahma P CCII

4 Skanda P (Kumarka Khanda) 21/212-14

5 Matsya P 33/20

6 Kalki P Pt III/Ch 9

Prāgyotispur attacked Dwārka and took as booty, among other things Prachita's chhatra and bright kuṇḍala of Aditi, which must have been highly honoured articles. Kṛṣṇa fought and killed him and rescued the horses, elephants and captive girls and jewels¹. Thus we find that a large booty was being taken away but was eventually rescued. Gods complained to Brahmā that Hiraṇyakaśipu had taken away their wives and arms². A king was advised to keep another's kingdom under control by means of policy but never to destroy the kingdom³, as one desirous of having cow's milk never destroys the cow. There is a line in Garuḍa Purāṇa that '*Tatvarjitam Yat Samare ripunam*'⁴. It probably means that the property of an enemy found in the battle-field is said to be deserted by them and being left without any master, it became the property of the conqueror. It is the same thing as we find in the Roman Law that a property which has no owner becomes his property who finds it first. So in war, the booty became the property of the victor.

Diplomatic Services

Success of a state in its relations with others depended to a large extent on diplomacy. The services of a tactful ambassador were needed for diplomatic success. The qualities of an ambassador were enumerated by Manu and what we find in the Agni Purāṇa about them is almost a repetition. The ambassador was to be sweet-voiced, stout and strong, and could be of either sex⁵ to be loyal and obedient, dear and pains taking. He was to be well versed in the six methods of policy and arts of peace and war⁶. He was to be bold, fear-

1 Brahma P CCII/1-18

2 Saura P 28/19

3 Garuḍa P (Purva Khanda) CXI/4-5

4 Ibid CXV/54

5 Agni P CCXX/2-3

6 Skanda P (अष्टावल माहात्म्य) 19/1-13

less, of sharp merit, and good orator, well versed in laws and arts of warfare, a good and experienced administrator¹

Ambassadors were of three catagosis—(1) one entrusted with a particular work, may be compared to a special envoy, (2) one given limited, powers, and (3) another who was a royal ambassador (*Śāsana-hāraka*)—he who carried a royal mandate or order. Their respective ranks varied in degree in the order mentioned above²

The ambassador was to furnish his sovereign with full information regarding the state of affairs in the state to which he was deputed. He was to study and know the temper and mind of the enemy, that he could form an idea of the future or present state policy—he was to know the weak points of the enemy. He was to know the treasury, *i.e.*, he was to have an idea of the financial stability of the enemy as fighting strength depended on money. He was to possess knowledge of the allies of his enemy and his strength by observation of physical exertion. He was to observe the movements and to wait for the proper time for accomplishment of his task. He was to complete it successfully on receiving command from his king³. The continuance of an alliance depended on the ability of an ambassador. He was to maintain this friendly relation by praising the good deed of his master and his ally. He was to be in touch with the people of the country—both good and bad, and thus be in contact with all elements of the society and formulate his action according to his notions. This knowledge of the people would help an ambassador in winning their loyalty in proper time and create dissensions amongst them when it was necessary.

Ambassadors enjoyed diplomatic immunity and they could not be killed. But we find attempts made by Dasyu chieftains

1 Agni P CCXLI/7-8

2 Ibid

3 Ibid

to kill or capture an envoy Nārada went with an ultimatum from Kūrṭikeya to Tārakāsura Nārada abused Tārakāsura He was chased but he escaped¹ An ambassador was protected so long as he faithfully reported the order of his master He had no right to abuse a sovereign When an ambassador exceeded his rights he could be punished So the action of Tārakāsura shows that an ambassador was attempted to be punished as he abused the rights Baskal an envoy of Mahiśāsura was abused by Devī Baskal was enraged and he attacked her He was killed by Devī² Though an envoy he was killed It was justified as Baskal had no right to retaliate and use force Mahiśāsura tried to kill the envoy of Gaurī³ This was a clear violation of law Immunity of diplomatic agents was the rule but exceptions are found in practice

During the age of the Purānas there was an efficient spy system The king could see everything in his kingdom through spies⁴ Even enemy kings were said to move about in disguise to know the affairs in other states and so a king was to be particular in choosing a minister⁵ Spies were of two kinds open and secret Secret spies were to move about in disguises, viz., of a merchant farmer, hypocrite saint, beggar, etc.⁶ Spies were to help the king in giving information about the possible movements of enemies of the state, both internal and external

The general principles of diplomacy were the same as prescribed but they became more definite and well formed Growing reflection of the people on diplomacy and their increased practice of it naturally led to its development The main basis for diplomatic manoeuvrings was a careful study of

1 Skanda P (Kumarka Khanda) 31-39

2 Devī Bhāgavata-V, Ch 13

3 Skanda P (Aruncanala) 10 89

4 Brihaddharma P (Uttara Khanda) 3/2

5 Ibid 3/50

6 Agni P CCXL1

the (मण्डल) or circle. The position of any state in the circle decided the nature of the relationship of one state with another. The relationships were so common that they helped generalisations. They were so obvious that they came to be treated as natural. The basis of action for every state was its desire for self-preservation. The latter concept did not stop merely on defensive lines but it was also offensive. A state to live must expand. Dynamism was the law. So every state to preserve itself wanted to expand. Expansion must always be at the cost of others. Nothing was found immoral or unnatural in it. Not to expand or not to take advantage of a suitable situation was not considered as laudable but was thought to be the result of a lack of one's political foresight and sagacity. If one has to expand, he must over run first his neighbours. As neighbours stood on the way of one's expansion so the bordering states were said to be the natural enemies of a state¹. Dr Law² cites practical difficulties for waging war with a distant state as the reason for calling an adjacent state a natural enemy. To me, it seems, however, that if wars were not for aggression and expansion, there is no reason why the adjacent state would oppose. Had wars been fought for a higher ideology, it was natural that others would join to save the victim of aggression. Neighbours were natural enemies as they stood in the way of one's expansion plans. We have to admit that love of power and promotion of self-interest' were the guiding factors.

We also find definite reference to an idea that hostility was not always the natural outcome of the proximity of geographical situation, but was also caused by other factors. It is said that in politics 'no one is anybody's friend or foe, friendship or enmity springs from a cause'³.

1 Agni P CCXXIII/14

2 Vide his *Inter-state relations*

3 Agni P CCXXXIII

This verse was added after the list of twelve states in the Mandala had been enumerated. This can be explained in two ways. It may mean that 'cause' meant 'right cause' and war against an ally or violation of treaty was justified, only if an ally went against the right cause. A state was to wage a war and to help another for a right cause. If this meaning is accepted, it would mean a great advance in the sphere of diplomacy. But it can also be explained as meaning the impermanence of diplomatic relations among the states according to varying conditions. In this sense treaties of friendship could be nothing but convenient arrangements of the strong rules. They were meant to serve as a cloak for the furtherance of their selfish policies. No sanctity was to be attached to them. All considerations were to be thrown to the winds and an ally was to become one's enemy, when he blocked his expansion. This would mean an incessant fight for supremacy and balance of power. The second explanation seems to be more plausible.

Let us now consider the other members of the Mandala. Twelve states of a mandala are enemy, ally, friend of an enemy, friend of conquest, the neighbouring king in the rear, enemy of that rear king, ally of that rear king, enemy of the ally of that rear king, Madhyama and Udāsina kings¹.

Mr Banerjee has termed mandalas, besides the Madhyama and Udāsina, as 'protectorates' of the Vijigishu or conqueror. He has even doubted the sovereign rights of an ally of the conqueror, an ally of an ally of a conqueror, and such two allies in the rear also (Ākranda and Ākrandasāra). He says 'They were not wholly sovereign states'. The Vijigishu controlled their activities and maintained the balance of power within the circle of states². The circle was composed of independent states and their relationships were determined mostly by their

1 Agni P CCXXIII/14-19, CXL/1-5

2 International law in Ancient India P 62

position in the circle. The geographical situation determined the political affiliations. It is not right to say that the ally of the conqueror was a protectorate of the former. It was an alliance and not a forced treaty.

There is no controversy about the interpretations of the members of the circle, except that of Madhyama and Udāsina States. 'Madhyama' means literally, middle. Its reference in the Veda has already been alluded to¹. In the subsequent political literature, this word is very common. This has been associated with a particular type of state and it has a special position in the circle of states. Madhyama's position is in between a state bent on conquest and its would-be (or natural) enemy. This state was in a precarious position, as he was the natural enemy of both the would-be conqueror and its foe. A Madhyama could safeguard itself against aggression only if it was powerful enough to combat both *i.e.*, fight or help either of his neighbours. The stress is on the power of Madhyama. The idea is that to be a true neutral, a man is to be very powerful so as to be unperturbed by the threat of others and also in a position to combat or help them².

The spirit of dynamism in state life, was prevalent in the Purāṇas. Every king was exhorted to expand the limits of his state as territorial expansion was a necessary condition for the vitality and growth of a state. On expansion depended its very safety and security. The political atmosphere was still not static—the struggle for power and supremacy was still going on, each state was arming itself for safety and security. Whenever any state deemed itself powerful enough, it thought attacking a weaker state. A king was advised not to be contented with what he had. He was advised to look upon others' kingdoms with the eyes of a vulture and pray

1 International law in Ancient India P. 28

2 Inter-state relations P. 13

upon them at an opportune moment. We read, "A king who is contented with his own kingdom only, shorn of all thorns, quickly perishes even if he be wealthy—an able king conversant with politics, desirous of gaining wealth will desire to have other's kingdoms. Even the hermits desire to have another bark¹. The spirit of dynamism was preached. A state that was static was sure to perish. It was dynamism which preserved one. There seems to be nothing like security. Every king was advised to pounce upon another, whenever he was conscious of his power. He who was powerful was only the fit ruler of the earth. We read, When a king finds his neighbouring king defeated by a powerful aggressor, he is to prepare for war—or when a king finds that he has maintained his army and fed his servants and is powerful enough to defend the capital or base, he is to enter the enemy camp—or when the enemy is in distress or is afflicted by circumstances or fate or at the times of earthquake or under the influence of evil stars, he is to march his soldiers to finish him or when he sees good signs in body or sees a good dream he is to march to enemy territory.²

Every king was to so maintain balance of power that he would be the most powerful amongst the circle of states. To preserve this, a king was not to care for high moral or ethical ideas. Self-preservation was the first duty. For if he acted otherwise other states taking advantage of this might pounce upon him in turn. Self-aggrandisement was the rule if necessary without any scruples. Instead of helping a king or a kingdom which was in distress, and afflicted by natural calamity, the king was advised to march into that kingdom at such a crucial time. No consideration for humanity or moral was to be made. It would be wrong to censure the law-givers for the rude materialistic approach to the problem. The whole atmosphere was surcharged with trea-

1. Devī P. 2/38

2. Agni P. CCXXVIII 1-4

chery, guiles and stratagem. Everything was unstable and insecure. In such a society we cannot expect peace, unless there is a strong power at the centre. People yearning for peace looked upon the growth of a powerful state as a means of their deliverance. The law-givers naturally enjoined a state who had grown powerful to give peace to the nations by centralising them. The materialistic approach ended with the conquest. After the annexation of the territories the treatment meted out to the enemy subjects was superb. No distinction was sought to be made between the subjects of a conquered territory and that of his own land.

War as has been seen in all the various stages was the last resort. Attempts were made to win the point, through diplomacy failing which, actual hostilities were started. 'To attack an enemy in danger, when the efforts of the ambassador have failed and thus to crush him'.¹ War was thus an extension of diplomacy. Every move in the diplomatic chess-board was the outcome of due deliberation and through examination of the various factors. The king was advised to use one of the four expedients—*Sāma*, *Dāna*, *Danda*, *Bheda*—according to proper time and circumstances and not to use one when another should be used.² A king was to accept that policy which was to enhance his power and profit. Profit of the state was the sole motive. A king was advised to make peace with the strong, fight with the weak and to follow the traditional policy of gift, conciliation, sowing dissension and ultimately force. Even, if necessary, strategic retreat was enjoined upon.³ We find in the *Purāṇas* three additions to the traditional four fold policies. *Agni Purāṇa* enumerates them as follows: 'Conciliation, gift, sowing of dissension, war, magic, charm, and a policy of indifference'.⁴

1 *Agni P.* CCXLI/13

2 *Kālikā P.* 84/34-36

3 *Ibid.* cxcv/16-17

4 *Agni P.* ccxxvi

POLICY OF CONCILIATION

The policy of conciliation was of two kinds—real and feigned. A king was advised to make the real one with a righteous king and unreal one with a bad king¹. A good king would become angry against a false one, so a king was to carefully use conciliation with the good and righteous Kings. The same idea is emphasised further as there was real danger if the policy of conciliation was made in a deceitful manner with a righteous king, for if anyhow the deceit was exposed, he would be enraged, and the whole plan would be frustrated. Ethical considerations and influence were not absent. Guiles and stratagems were for the bad, but with the righteous the behaviour was to be good and honest. We read, To a high-born, righteous, religious, and of pure character, false conciliation is not to be used. To use real conciliation with them as they are the fit subject of conciliation². The reason is simple enough. There was no risk or danger from a righteous person of a treacherously attacking one's position. So one could afford to be honest with such a righteous person. The law givers prescribe this sort of treatment to the righteous as a sound policy for the self-preservation of a state in all respects.

Real conciliation meant to speak gently, to maintain good relations, to give good reception, and show respects, to speak in words that 'I am yours', to acknowledge gifts received and return gifts—to make gift of goods and to give what is to be given³. Matsya Purāna further elucidates the points. We read Real conciliation means the singing of his heritage, and noble family and the good acts done by him, to express gratitude to him for his acts and thus the pious to use conciliation to bring a righteous one under won influence⁴.

1 Agni P Matsya P ccxxii

2 Matsya P ccxxii

3 Agni P ccxi

4 Matsya P ccxxii

The main point in the art of conciliation is to maintain good relations between two states. It is obvious that this can best be done by eulogising one's good acts and not by harping on one's defects. The policy is one of mutual love and reverence. Due honour was to be shown by both the parties and there was to be exchange of good wishes and gifts.

The policy of conciliation was highly praised. It is said, 'Though conciliation or peace protects and is spoken of highly by others, it is of no avail against an unrighteous one and so should not be used against such a person'¹. This clearly shows that it was possible for honest and scrupulous monarchs to maintain their safety and security by means of alliances and even states bent upon conquest preferred to continue alliance and observe the policy of conciliation with such monarchs.

Policy of gift

Next to this comes the policy of gift. This is to be utilised for winning allies or sowing dissensions amongst the enemies. 'There is none who cannot be won over through gifts. A combatant man is able to destroy or disunite others'². This is too simple. There was no need of unnecessary war to crush too weak an enemy when he could be won over through gifts. A greedy king though powerful, would care only for gains. If his desire was satisfied without war, he would prefer to be pacified through gifts than war.

Policy of 'Bheda'

Next let us examine the policy of 'Bheda' or creating disunion and disaffection in the enemy camp. A list of persons in the enemy territory, who were apt to be won over, is given as follows. 'Those wrongly accused, desirous of wealth insulted after being invited, anarchist, anti monarchist, those

1 Matsya P. ccxxii

2 Agni P. ccxxvi

who want glory, religious minorities (religious dissenters) or those separated for the sake of religion, and desire for wealth angry, proud, and insulted—those who had left without reason. Those whose riches and wives have been robbed—those in the enemy camp, who were to be honoured but have not been honoured.¹ Those people to be brought carefully to his own party and their disloyalties were to be nurtured daily and carefully. This policy of *Bheda* is enalogised by *Matsya Purāṇa*. It is stated there 'The wicked, the angry, the frightened and the insulted, they are apt to be divided and so they are to be divided. He who is punished for an offence, can be quickly divided when that offence is ended. To show faults to the relatives and to show fear from outsiders and thus divide them and bring them under control. The great fearless Śakra failed to defeat enemies without dividing them. He used to defeat great armies of his enemies by dividing them and thus kill them with a handful of soldiers. Those who know the Śāstras of Rājadharmā, they conquer their foes by creating divisions and dissensions amongst them'.²

The policy of '*Bheda*' to make it successful must be secret, and every move was to be careful. Utmost skill was necessary for this. The excitable classes and such other men were to be alienated without in the least suspecting the ultimate aim of the conqueror. He was either to do it himself or through others but the information received through others was to be verified, lest he himself fell a prey to the diplomacy of his enemy. A note of caution was sounded 'A king was not to try to divide them who know his purpose'.³

The *Matsya Purāṇa* goes deep into the psychology of the people. It analyses the psychological basis of anger and

1 Agni P ccxxvi/12-13

2 Matsya P ccxxiii/1-4

3 Ibid 6

classifies anger into internal and external ones. External anger for a king is the anger of the Sāmantas (officers), their apparent and the commanders of the army. Internal one is that of the ministers of the state and royal princes. Internal anger is more potent than external one. So a king was always to guard against such an internal anger but to carefully create disaffection and alienate the relatives of his foe. A king was to keep his relatives under control by giving them gifts, honours, but was never to trust them.¹ The policy enumerated is double edged. While advising one's own ruler to guard against possible fifth column activities, it ordered him to nurture fifth columnists in the enemy territory. It was to be a stiff battle of nerves and wits, each one trying his best to be on the defensive and also to take an offensive, and ultimate victory rested with one who was more shrewd and diplomatic.

Demoralisation of enemies

Magical charms, enchantments, illusions and tricks were to be used to damage the morale of the Army of an enemy. It was to be shown by magical charms that defeat was inevitable as divine help had come and thus force the enemy to submission. As usual, force was the last resort. When everything failed, a foe was to be annihilated by force. 'When the three fail, take recourse to arms.'² Agni Purāṇa says, 'One conversant with the time, country and force of his enemy, to the foe by force, to appease right minded and chief allies through peaceful methods, the greedy and weak by gifts and the friends never by fear, to show force to the wicked and conciliation to sons and brothers, to win the discontented army through conciliation and gift, the frontier and foresters through dissensions and force.'³

Policy of 'Upekshā'

Let us now examine the policy of Upekshā (non-interference). In a sense it can be described as neutrality. When

1 Matsya P cccxiii/6

2 Agni P cccxvi 1/3

3 Ibid cccxi

king found that he was not in a state of hostility nor had any quarrel with others, that it was useless to make treaty with a foe, that the policy of conciliation would mean giving of unnecessary indulgence and gift would mean only loss of wealth, in similar and other cases a king was to follow the policy of aloofness. Moreover, if he found that his enemy was unable to do him any harm and he too was in a similar position, he was to adopt this policy.¹ This policy was to be followed when a state's security was not endangered. This was a fit policy for a state who had by war and diplomacy stabilised its position. It is a practical advice to the king—that one should limit his wants—that conquest, not followed by consolidation, was sure to be fruitless. A state was to be wise enough, to stabilise itself and for this it was to remain aloof from others.²

There was another set of six expedients of policy. This set was to be used when the diplomatic battle of wits had failed. The only recourse left was open hostility. Even at that critical juncture, a last minute attempt was made to avoid the clash of arms. The six expedients were *Yāna*, *Āsana*, *Samasraya*, *Dvaidhibhāva*, *Sandhi*, and *Vigraha*.

'To make pact with equals to use force against a weaker one'³ 'when a king is capable of destroying the preparations of his enemy, he is to wait, after marching to war and also when his neighbours are unfriendly'.⁴ A king having unfriendly neighbours, was to try to weaken his enemy by policy and not to engage in actual hostility—it was to be an armed remonstrance, aided by diplomatic wars. 'A king with unfriendly neighbours, when attacked by a powerful king, had to adopt the policy of duplicity'.⁵ The policy of duplicity

1 Agni P ccxxxiv/4—7

2 Ibid 20

3 Agni P ccxxxiv/22

4 Ibid 23

5 Ibid ccxi/28—29

means to be hidden like the crow's eyes. But when attacked by two powers—one is to join the stronger side.¹ The policy was that he was to maintain his security firstly by maintaining outward friendship with both. But when he was actually attacked by two powers, he was to join the stronger one. The eventuality was not to be overlooked. The stronger might not agree to a treaty. In that case, he was to surrender to him or go over personally to him.²

The policy of *Samāsraya* was that of seeking shelter of a powerful king. When one's army was defeated and he was helpless and about to be annihilated, he was advised to seek the shelter of a righteous and powerful ruler. He was to seek shelter with a powerful king, whose neighbours were friendly—or one who was a *Madhyama* or a *Udāsina*. The reason being that, he should join such a ruler who could protect him against aggression.

A war was a risky game. Fortunes often fluctuated in battles. So a king was always advised to be very cautious before actually engaging in hostilities. We read, 'A wise man, who knows the six gems (*Sandhi*, *Vigraha*, etc.) to engage in war after proper consideration of the time, place, method and the powers of either side. A king who had faith in every one, and had every one's faith in him, and attacked an enemy by finding out his loopholes—he can be master of great kingdom. If your enemy is prepared and you are luckless, so do not engage in war.³ The same thing we find in the *Devī Purāṇa*,⁴ that a king was to study the time, place, circumstances, wealth, and comparative strengths of either party. *Kāṭhā Purāṇa* cites *Śukra* as the authority that one should never start a war unless he was sure of victory and gain. War was to be started only when it was to be profitable, and there was to be

1 *Agni P* 31—32

2 *Ibid* cccxxiv/2?

3 *Saura P* CCXLIX/26-33

4 *Devī P* Chs 12-13

gain of land, wealth and ally.¹ 'A king who was surrounded by a wise circle of states and who was not careless and where spies were efficient and who spoke pleasantly, he was assured of great success.'²

The conditions expected from a ruler were very delicate and hazardous. He was to be sure of victory and for this he was to have upper hand in everything, he was to create confidence in all, without himself believing anybody, his spies were to give him all information, without his enemies' spies getting any—his allies were to be faithful and loyal while those of the enemy were to be alienated. Even then, the seasons were of great help.³

Treaties and Alliances

We have seen that Sandhi or Pact was one of the six expedient of policy. Sandhi has also been translated by as *entente*—it is all the same whether we call it a pact or an *entente*. Whenever necessity arose a state, to save itself took recourse to temporary pacts—to be violated according to self interest. Here also we find a battle of wits. A king was advised to make temporary pacts with his enemies and break them when he was conscious of his power. At the same time, he was advised to be cautious enough not to believe others. 'Too much confidence and trust is the cause of fear that trusted men can destroy you. He who makes a pact with an enemy and remains confidently, is aroused like a sleeping man, fallen from a tree top.'⁴ The king was never to believe his foe, even if he be small, as a small spark of fire can set the whole world ablaze.⁵

There is a detailed analysis of various people with whom friendship was to be made. The main consideration for

1 Kālikā P 48/100

2 Ibid 125

3 See Kautilya Arthashastra

4 Garuda P (I) CXIV/47-48

5 Ibid 72

friendship on the part of a powerful king with another was enhancement of selfinterest. One who could help it in times of danger was to be made a friend and he who could not be trusted or who could not possibly help it due to his weakness or other cause, was not to be a friend. 'There is no need of having a friend, who is struck with fear'¹ For a weak ally would be a retarding force and might put him in trouble'²

We read, 'Mutual help is the basis of friendship. *Upahāra entente* is the best form of the four. There are some classes of persons with whom one should never make peace—one should fight them out. They are: Children, old man suffering from long disease, forsaken by allies, coward, one having cowardly subjects, one who is greedy or who has greedy subjects, or one whose subjects are disaffected, one much-attached to property, one taking council with many, defamer of God and Brahmins, one subjected to fateful decrees of destiny, one whose kingdom is afflicted with famine and danger, whose army is disaffected and in trouble and danger—who has been recently free from the clutches of many enemies and one who is unscrupulous'³

A coward or a greedy ruler could never be scrupulous and honest. A coward would be afraid to face danger for his ally and apt to join a stronger power for safety. One who was greedy was sure to be won over by gifts by his enemy. The kingdom of a ruler, whose subjects were discontented, was the best ground for fifth column activities. So one was advised not to take such men as allies. Such allies would be more a cause for alarm, anxiety and weakness than a source of help and encouragement. Renewed friendship with one who had once been enemy was not desirable. One was to treat that friend as death incarnate. 'As a she-mule dies when she conceives, so a man dies when he accepts the friendship of a

3 Garuda P CVX/34

4 Like modern day wars

1 Agni P CCXL/9 13

wicked people¹ One was never to trust an enemy's son even if he speaks well—as he would certainly try to create danger whenever an opportunity arose He is harmful like a pot containing poison² One was not to make friendship with one who was under the shelter of an enemy and he was not to quarrel with a foe³ But we find a more wise statement Friendship or enmity were not always permanent It all depends on a man's personal nature When opportunity arises, to make peace with a foe, and to fight with a friend⁴ This is nothing but a case of expediency and state policy overriding other considerations This is later on softened and the guilt is fastened on the other party 'If a foe be a well-wisher he is a friend, and if a friend does any harm, he is a foe'⁵

So far the negative side has been enumerated The class of men with whom friendship was to be made is also given They are enumerated of as follows 'One who is conversant with Yājñic rites, powerful, sweetvoiced, illustrious with no duplicity, and of a noble family'⁶

Policy towards a friend

A friend is to be won by three means—'Welcoming him from a distance, clear and hearty talks, and mutual exchange of good services'⁷ Proper honour was to be shown to an ally when he came to visit his state, he was to be given proper reception To prevent against any misunderstanding between allies, one was to have free and frank discussions of the problems 'A friend's quality is to speak the truth and to

1 Garuda P Ch CX

2 Ibid CX/18

3 Ibid CVIII/5

4 Ibid CVIII/6

5 Ibid 14

6 Agni P CCXXXIX/34

7 Ibid 35

feel sympathy and enjoyment in one's misery and joy ¹ From an ally, one received threefold advantages of religion passion and wealth 2, acquisition of spiritual merits, promotion of economic interests and satisfaction of desires This is the traditional way of speaking of one's manifold advantages. Friends are of four kinds—consanguine, those created, traditional or dynastic and those saved from danger ³

The Matrimonial Alliances

There are references to matrimonial and military alliances Devas were tormented by Hiranya Kasipu and they were helpless They asked for military aid from Viṣṇu ⁴ Bhagawatī agreed to help Indra, who had been attacked by Raktāsura and his army ⁵ Śiva marched to slay Tripura and he was followed by saints, Ganas, Lokapālas (kings) Gandharvas, etc Devas and Asuras, both asked Rājī for help. Rājī joined Devas, as they agreed to make him their chief ⁶

The Neutral Power Joining the war

There is a striking example of a neutral power, joining the war, to save mankind and thus protect right and justice Saints and the gods began to pray and sing hymns to Mahādeva and said that Asuras and Devas were same to you but Asuras were unrighteous and Devas were righteous and so he should destroy the Asuras They requested him to burn Tripura for the good of the world ⁷ Mahādeva was neutral, for it is said that the Devas and Asuras were equal to him But he was most powerful and just He was entreated to renounce neutrality to save the world and to help the right cause ⁷ Mahādeva joined the Devas for the pressing necessity

1 Agnī P 37

2 Ibid 36

3 Saura P XXVII

4 Ibid 49/140, 35/22

5 Vāyu P XCII/83/84

6 Saura P 34/38-39

7 In the worldwar II—Britain forced America to enter war.

of humanity and justice. Treaties of friendship were made with the vanquished and they were treated as friends. Śubāhu was defeated by Hanumān and he fell into a swoon. He surrendered himself and everything, he had, to Śatrughna. Śatrughna embraced him and gave him back his kingdom.¹ Kalki was defeated by Śasidhvaja. He was well treated by the latter and their friendship was cemented by a matrimonial alliance.²

It is a common saying that 'Pacts were made to be broken'. It is true that kings were advised to make temporary pacts to tide over immediate danger and then to violate them when they deemed themselves powerful enough. 'A king when defeated by a foe has to make peace for six months or one year and again to defeat his foes on regaining his power'.³

Even in such troubled times, we find the highest eulogy paid to the sanctity of an alliance. Lohāsura was very powerful and he could not be defeated by gods. He was reminded of his promise to remain with Mahādeva and also that his father had given the kingdom to Indra and so he should not take it back.⁴

We have an instance of a mediation by a strong power to stop the fight between the other two. Brahmā and Viṣṇu were engaged in a ruthless fight for supremacy. Devas headed by Indra asked Śankara to stop this devastation. The poet in his poetical fancy says that Śankara went and quenched the powerful Maheswar and Paśupatiśtras and seeing his vastness (Viśvarūpa) both stopped fighting.⁵ It may be interpreted to mean that it was the fear of both being punished by a strong Power, which made them stop the hostility against each other.

1 Padma P. (Pātāla Khanda) 17/49-52

2 Kalki P. Pt. III Ch IX

3 Garuda P. (I) cxi/21-22

4 Skanda P. (Brahma Khanda) Ch 29

5 Śiva P. (Vidyaswar Samhita) Ch 5

विष्णु पुराण में राष्ट्रीय भावना

—आचार्य कृष्ण लाल

भारतीय साहित्य में राष्ट्रीय भावना कोई नई बात नहीं है। जगत् प्राचीन काल से राष्ट्र की धारणा विद्यमान रही है। वेद में राष्ट्र की रक्षा हेतु सून रूप में राजा अथवा शासक का ब्रह्मचारी (ज्ञानी तथा सयमी) और तपस्वी (परिश्रमी) होना आवश्यक बनाया गया है।¹ परवर्ती साहित्य में जम्बू द्वीप (एशिया) को भारत भूखण्ड की एक अखण्ड इकाई के रूप में दर्शाया गया है। रामायण में वर्णन है कि सीता की खोज में सुग्रीव के मैनिक भारत की सभी दिशाओं में जाने हैं।² इस वर्णन में भारत का जो चित्र उभर कर आता है उसकी सीमाएँ वर्तमान भारतीय प्रायद्वीप (पाकिस्तान और बांग्ला देश समेत) में अधिक विस्तार है। राम के वनगमन मार्ग के माध्यम में भी वास्तविक ने भारत भूमि की एकता और अखण्डता प्रदर्शित की है। रघुवंश में रघु का दिग्विजय वर्णन भी इसका साक्ष्य है।

राष्ट्रीय भावना का सम्बन्ध राष्ट्रभूमि की एकता और अखण्डता में बहुत गहरा होता है। अपने राष्ट्र एक प्रत्येक व्यक्ति में स्नेह, श्रम और उसके प्रति गर्व की भावना भी राष्ट्रीय भावना के आवश्यक तत्त्व हैं। विष्णु पुराण के द्वितीय अक्षर में भारतभूमि का ऐसी ही राष्ट्रीय भावना से ओत-प्रोत वर्णन हुआ है। इस अक्षर के तृतीय अध्याय में भारत भूमि का विस्तार, उसके पर्वत, वन, नदियाँ जादि वर्णित हैं और भारत का गौरवगान किया गया है।

यह वह पुण्य भूमि है जिसके मीन देवता भी गाते हैं। देवता कहते हैं कि धन्य हैं वे मनुष्य जिन्होंने भारतभूमि में जन्म लिया है क्योंकि यही वह भूमि है जो स्वर्ग और मोक्ष दोनों का भाग है। कारण यह है कि मनार के अन्य प्रदेश केवल मोक्ष के निमित्त हैं। ज्ञान वन और मोक्ष की आशारभूमि केवल भारत है। जहाँ यहाँ जन्म लने वाले मनुष्य तो देवत्व से भी अधिक कुछ राष्ट्र

1 ब्रह्मचर्येण तपसा राजा राष्ट्रं वि-क्षति। (अथर्व० 11.5.17)

2 वा० रा० किष्किन्धा काण्ड

कर लेते हैं।¹ दूसरे शब्दों में इन गुणों का स्मरण कर देवता भी इस भूमि पर जन्म लेने के इच्छुक रहते हैं।

इसी भूमि का यह वैशिष्ट्य है कि लोग यहाँ फल की इच्छा किये बिना कर्म करते हैं। कर्मों को सर्वव्यापी परमात्मा में समर्पित करके, इस कर्मभूमि को प्राप्त कर वे शुद्ध चरित्र वाले होकर उस अनन्त परमात्मा में ही लीन हो जाते हैं।² इस प्रकार भारतभूमि केवल एक भूखण्ड ही नहीं है, अपितु यहाँ की पवित्र, उदात्त विचारधारा और पुण्यात्माओं का संघर्ष इसकी विशेषताएँ हैं जिनके कारण मनुष्य आध्यात्मिक उन्नति करने में समर्थ होते हैं।

देवता स्वर्ग में स्थित होते हुए भी इस विषय में चिन्तित हैं कि स्वर्ग में स्थिति प्रदान करने वाले अपने कार्यों की समाप्ति पर हमारा पुनर्जन्म (शरीर-धारण) कहा होगा। वस्तुतः वे भारत में ही जन्म प्राप्ति करने के इच्छुक हैं क्योंकि वे कहते हैं कि धन्य ही वे मनुष्य हैं जो इन्द्रियों की शक्ति से हीन हुए बिना भारतभूमि में उत्पन्न होते हैं।³ स्वर्ग नहीं है या नहीं अथवा स्वर्ग देवता एक सुखमय अवस्था है—इस प्रश्न को हम एक क्षण के लिये छोड़ दें, तो उपर्युक्त प्रमाण भारत को एक ऐसी पुण्य कर्मभूमि के रूप में प्रतिष्ठित करता है, जो स्वर्ग का आधार है, जहाँ मनुष्य को कर्म करने के अधिक अवसर सुलभ है। और उनके अनुसार वह भुक्ति प्राप्त कर लेता है। परन्तु जो इस अवसर का लाभ नहीं उठाते उनकी तो नरक के रूप में अधोपति होनी ही है।⁴ अतः यह स्पष्ट कहा गया है कि इस प्रकार की स्वर्ग और मोक्ष दिलाते वाले कर्मभूमि भारत के अलावा कहीं नहीं है।⁵

- 1 गायन्ति देवा किल गीतकानि ध्यायास्तु ते भारतभूमिभागे ।
स्वर्गापवर्गास्पदमार्गंभूते भवन्ति भूय पुण्या सुरत्वात् ॥ वि०पु० 2 3 24
- 2 कर्माण्यमकल्पिततत्पत्नानि स यस्य विष्णो परमात्मभूते ।
अवाप्य ता कममहीमनते तस्मिन्त्य ये त्वमला प्रयान्ति ॥ वही 2 3 25
- 3 जानीम नैतत्त्वय विनीने स्वर्गप्रदे कर्मणि देहबन्धम् ।
प्राप्स्याम धया खन्तु ते मनुष्या ये भारते नेन्द्रियविप्रहीना ॥
वही 2 3 26
- 4 अत सम्प्राप्यते स्वर्गो भुक्तिमत्समात् प्रयान्ति वै ।
तिर्यन्तश्च नरक चापि यान्त्यत पुण्या मुने ॥ वही 2 3 4
- 5 इत स्वर्गश्च मोक्षश्च मध्य धान्तश्च गम्यते ।
न खल्वन्यत्र मर्त्याना कर्मभूमौ विधीयते ॥ वही 2 3 5

इन मन्त्रों की वैज्ञानिकता सन्दिग्ध होते हुए भी पुराणकार की राष्ट्रीय भावना और भारत का सर्वोच्च पद पर प्रतिष्ठापन अनन्दिग्ध है। वस्तुतः पुराणकार के लिये यह दन मात्र एक भूखण्ड नहीं है, बल्कि भारतीयों की आत्मा है। यहाँ के निवासी भारत की सन्तान हैं। इसका विस्तार उत्तर में हिमालय तक और दक्षिण में समुद्र (हिन्द महासागर) तक है। नौ महत्त योजन अर्थात् एक लाख पैनीम सहस्र किलोमीटर इसका विस्तार है।¹ ऐसा प्रतीत होता है कि विस्तार से अभिप्राय अफगानिस्तान और बर्मा तक फैले हुए भारत की परिधि से रहा होगा।

पूर्व भारत के पर्वतों यथा महेन्द्र, मलय, सह्य, शुक्तिमान्, ऋक्षपर्वत, विन्ध्य और पारिवात्र नामक नान कुलपर्वतों का उल्लेख पुराणकार ने किया है।² इसी के साथ सम्पूर्ण भारत के द्वीपों, नदियों और प्रान्तों का उल्लेख है।³ यद्यपि पुराण में गिनाये गये सभी स्थानों का आज की भौगोलिक स्थिति से समीकरण कठिन है तथापि हमें पुराणकार की सम्पूर्ण भारत को एक राष्ट्रीय इकाई के रूप में देखने की भावना अत्यन्त स्पष्ट है।

भारत की नदियों का जन किमी में भेदभाव उत्पन्न नहीं करना, अतः इसका जल पीकर सब हृष्ट पुष्ट होकर साथ साथ रहने हैं।⁴ सभी नदियों को एक समान मानने में भावात्मक राष्ट्रीय एकता की पुष्टि होती है।

भारत का राष्ट्रीय चरित्र उग्रव्रत है। यहाँ मुनि तपस्या करते हैं, याज्ञिक यज्ञ करते रहते हैं और परलोक में उचित पद की प्राप्ति के लिये आदरपूर्वक दान दिया जाना है।⁵ ये सभी काम अहाँ एक ओर निमित्त जीवन का मकैत करते हैं, वहीं ये राष्ट्रोद्योग में भी महायुक्त हैं। विष्णु को उग्रव्रत

- 1 उत्तर यम्मुद्रस्य हिमाद्रेश्चैव दक्षिणम् ।
वर्षं वही तद् भारतं नाम भारती यत्र मरुति ॥
नवयोजनसाहस्रो विस्मारोऽयं महामुने ॥ वि० पु० 2 3 1-2
- 2 वही 2 3 3
- 3 वही 2 3 6-17
आसा पिबन्ति सखिन् वसन्ति सहिता मदा ।
- 4 समीपतो महाप्रात हृष्टपुष्टजनाकुला ॥ वही 2 3 18
तपस्वप्यन्ति मुनयो जुह्वन्ते चात्र यज्विन ।
- 5 दानानि चात्र दीयन्ते परलानायमादगन् ॥ वही 2 3 20

तथा यज्ञमय वताकर और निरन्तर यज्ञों द्वारा उसकी उपासना के उल्लेख से यज्ञ का श्रेष्ठ कर्म होना तथा उसके द्वारा पर्यावरण की शुद्धि संकेतित है ।¹

राष्ट्रीय भावना का चरमोत्कर्ष हमें इस अतिशयोक्तिपूर्ण वाक्य में प्राप्त होता है कि हे श्रेष्ठ, इस भारतभूमि में पुण्यों के सचय से ही सहस्रो सहस्र जन्मों के पश्चात् ही कभी कोई प्राणी मनुष्य जन्म पाता है ।² आशय यह है कि भारत पुण्यभूमि है और यहाँ जन्म प्राप्त कर मनुष्य पुनर्जन्म में भी उन्नति को प्राप्त कर सकता है । शारीरिक, भौतिक उन्नति से ऊपर आध्यात्मिक उन्नति प्राप्त करने की आधार भूमि भारत ही है । भारत के प्रति उदात्त राष्ट्रीयता की भावना जमाने के लिये पुराणों के ये विचार प्रेरणाप्रद हैं ।

1 पुरपर्ययजतुष्टपो जम्बूद्वीपः सदेज्यते ।

यनैर्यनमया विष्णुर्न्यद्वीपेषु चाचया ॥ वि० पृ० 2 3 21

अत्र जन्ममहत्याणां सहस्रं रपि मत्तम ।

वदाच्चिल्लभने जन्तुर्मानुष्य पुण्डितञ्चयान् ॥ वही 2 3 23

पुराणों में आगमिक तत्त्व— (लिङ्ग पुराण के विशेष सन्दर्भ में)

प्रो० रामभूति त्रिपाठी

भारतीय दृष्टि 'विभक्त' में 'अविभक्त' का दर्शन करने वाली अद्वयी है और सस्कृति समन्वयी। समन्वयी वृत्ति भारतीय चेतना की पहचान है। प० नेहरू भी इसमें विश्वास रखते थे और कहते थे—

Some inner urge towards synthesis is the dominant feature of our Indian cultural development

हमारा पौराणिक वाङ्मय या पुराण इस सत्य के साक्षी हैं। सत्कार गति का दूसरा नाम है और गति बिना विरोधी तत्त्वों के संघर्ष के आ नहीं सकती— इसीलिए हमारा चिन्तन माता है—“सत्यासत्य मिथुनीकृत्य प्रवर्तितोऽयं मसार”—सत् और असत् के ताने-बाने से ही मसार का यह पट बना है। जहाँ विरोध होना है, वही समन्वय की आवश्यकता पड़ती है। महामहिम प० गोपीनाथ कविराज ने 'इतिहास' की घटनाओं से पुराणों के आम्बानों से इसकी पुष्टि की है। 'क्षर' और 'अक्षर' का समन्वय ही 'पुरयोत्तमतत्त्व' का आविष्कार है। 'प्रवृत्ति' और 'निवृत्ति' का समन्वय ही 'निष्काम कर्मयोग' है। पौराणिक प्रयास इसी समन्वय के उजलत निदर्शन है। इसकी पुष्टि के लिए परिवेश और पुराण का समानान्तर अनुशीलन आवश्यक है। प्रयत्न की वारंदा है कि सम्प्रति हम 'उपेक्षित' और 'तिरस्कृत' पुराण और 'आगम' की ओर सम्मोहना में जुड़े हैं। श्रुतिय के अभाव में हम किसी को क्या समझते हैं— इसका उदाहरण 'पुराण' और 'आगम' या 'तत्र' हैं। पुराण भिन्न-भिन्न देश और भिन्न-भिन्न काल में अनेक समय में उभरते विरोध या समझौतों के समाधान हैं। इनमें हमें वर्तमान के विरोध और समस्याओं के समाधान को प्रेरणा मिलेगी। हम इनमें अनेकता में एकता खाने का मार्ग पा सकते हैं।

'आगम' और 'निगम'—भारत की समन्वयी सस्कृति के स्रोत हैं—निगम ज्ञान है तो आगम क्रिया—एक सिद्धान्त है तो दूसरा प्रयोग। निगम यागमार्ग है तो आगम 'राम' मार्ग। निगम वैवर्णिक है तो आगम सार्ववर्णिक। पुराण ज्ञानमय

‘निमग्न’ ही उपवृहण हैं और ‘कलावायम’ ‘उच्यते’ को मानकर उपद्रुत परिवेश में पुराणों ने आगमिक तत्त्वों का भी अपने में समावेश आरम्भ किया। पुराणों में तांत्रिक विषयों के अनुप्रवेश के समय विशेष में विद्वानों में ऐकमत्य नहीं है। डा० हाजरा का विचार है कि अष्टम शती से पूर्व प्राचीनतर पुराणों में तांत्रिक पूजा का त्रेण भी विद्यमान नहीं है। पहले पुराणों में किसी देवता विशेष के केवल मुद्रा म्यास आदि का ही वर्णन किया गया। तदनन्तर समग्र तांत्रिक विधियों का उपन्यास, स्मार्तकर्मों के साथ बिना किसी वैमत्य के ही पुराणों ने प्रस्तुत किया। दशम तथा एकादश शती में पुराणों में तन्त्रों ने अपनी पूजा प्रतिष्ठा तथा प्रामाण्य प्राप्त कर लिया। गरुड तथा अग्नि पुराण में उपलब्ध तांत्रिक विधान इसके पुष्ट प्रमाण हैं। प्राचीन पुराणों—वायु, भागवत, विष्णु तथा मार्कण्डेय पुराणों में तन्त्र का या तो अनुप्रवेश नहीं है या है भी तो संकेत मात्र ही है। उप-पुराणों के निर्माण की प्रेरणा तन्त्रों के व्यापक प्रभाव का परिणत फल है इसीलिए उप-पुराणों के युग में तांत्रिक पूजा का विधान पुराणों में भी स्वतन्त्र रूप से किया गया मिलता है। उपपुराणों में तो वैदिक मन्त्रों के साथ-साथ तांत्रिक मन्त्रों का भी सम्मिश्रण प्राप्त है।

‘आगम’ शक्ति तत्त्व का नामान्तर और उसकी पहचान है। स्वच्छन्द तन्त्र की टीका में व्युत्पत्ति के माध्यम से इसका यही अर्थ दिया गया है—“आ समन्ताद् गमयति अभेदेन परामृशति निज पारमेश स्वरूपमिति कृत्वा या परा-शक्ति सैवागमः।” ब्राह्मण तन्त्र हो, बौद्ध तन्त्र हो या जैन तन्त्र—ब्राह्मणों में वैष्णव, शैव हो या शाक्न—सब तन्त्र शक्ति तत्त्व की प्रतिष्ठा मिलेगी। पुराणों में वैष्णव, शैव, शाक्न—त्रिविध तन्त्रों का उल्लेख मिलता है। वैष्णव पुराणों में पाचरात्र, वैखानस और भागवत जैसे वैष्णवागमों का तथा शैव पुराणों में शैव-शक्ति आगमों का उल्लेख मिलता है—उनके तत्त्वदर्शन सृष्टिप्रक्रिया तथा पूजा या साधनोपयोगी तत्त्वों और उपकरणों की चर्चा मिलती है। नान्दुराण, वराहपुराण, कूर्मपुराण आदि में वैष्णव तांत्रिक तत्त्व तथा मार्कण्डेय-पुराण, अग्निपुराण, ब्रह्मवैवर्त, लिंगपुराण तथा गरुड पुराण में शैव-शाक्न आगमिक मन्त्र प्रचुर रूप में मिलते हैं—ये पुराणों का विभाजन भिन्न भिन्न आधारों पर किया गया मिलता है।

(1) चरमसत्ता का स्वरूप—तत्त्वदर्शन

आगमिक तत्त्वों की चर्चा पुराणों में भरती पड़ी है—स्थाची पुलाक न्याय से यहाँ केवल लिंग पुराण से तीन शीर्षकों में उसका विवरण दिया जा रहा है—तत्त्वदर्शन, सृष्टि प्रक्रिया तथा साधनपक्ष। तत्त्वदर्शन का पक्ष इस प्रकार मिलता है—

सोऽहमेव जगत् सर्वं मय्येव सकल स्थितम् ।
 परतत्र स्वतन्त्रेऽपि तदभावाद विचारत ॥
 एवत्वमपि नास्त्येव द्वैत तत्र कुतस्त्वहो ।
 एव नास्त्यय मर्त्यश्च कुतोऽमृतमयोद्भव ॥

(पृष्ठ 291, लिंगपुराण)

आगे 27वें अध्याय में कहा गया है—

उमाशकरयोर्भेदो नास्त्येव परमार्थतः ।
 द्विधाऽग्नौ म्वयम स्याय स्थित एव न मशयः ।
 यत्र विज्ञानसङ्ग स्यादाज्ञया परमेष्ठिन ॥

इन श्लोको के माध्य पर अद्वयवादी शैवागमसम्मत परमतत्त्व का स्वरूप स्पष्ट है। शकर जड़न में ब्रह्म दग्धबीज की भांति सृष्टि के अकुरण में अक्षम है—पर शैवागमों में ब्रह्म या चरमसत्ता ऐसी शक्ति से सम्भन्न है जैसा अदग्ध बीज। अ-दग्धबीज में साग भादों विनास सम्भावनामयी शक्ति के रूप में अन्तर्निहित रहता है। ससार इन मन म अन्न स्थित का ही वहि प्रकाश है। इसीलिए ऊपर के श्लोक में कहा गया है कि वह सम्पूर्ण जात के रूप में आत्मविस्तार करता है। जगत् उसी की शक्ति का रूपान्तर है और शक्ति तथा शक्तिमान् अभिन्न हैं—इसलिए सृष्टिकाल में वह जगतभय है और प्रलय-काल में सारी सृष्टि उसी में प्रलीन है। पूर्णतावादी मत में पूर्ण सत्ता विरोधी कोटियों में आत्मप्रकाश करती है जिसे अन्नदृष्टि तो पकड़ पाती है पर एक ही कोटि को पकड़न वाली बुद्धि जन्ममय रह जाती है। वह सत्ता स्वतन्त्र होते हुए भी, दृष्टि विशेष से समार के रूप में परिणत होने के लिए परतत्र भी है। तत्त्वतः वह सध्यातीत होने के कारण न एक पद वाच्य है और न ही दो पदवाच्य। वह मर्त्य-अमर्त्य की कोटियों से असम्पृष्ट है।

चरमसत्ता का स्पष्टतम विश्वात्मक पक्ष शक्ति है—उमा है और स्पदातीत विश्वोत्तीर्ण शिव। परमायत उक्त श्लोक से इनका अभेद स्वीकार किया जा रहा है। वृषभाश्व-याय में निरूपणमय दृष्टिभेद से विश्वाद्य दिखाई पड़ते हैं—पर तत्त्वतः एक ही हैं। इसी लिंगपुराण के उत्तरार्द्ध के सोलहवें अध्याय में शिवतत्त्व का माहान्ध्र वर्णन करते हुए कहा गया है कि सनस्त वस्तुज्ञान शकर का ही रूपान्तर है—

तेषा चतुष्टय बुद्धे शिवरूपचतुष्टयम् ।

प्रोच्यते शकरादन्यदस्ति वस्तु न किञ्चन ॥

(वही, पृष्ठ 423)

उक्तानि न तदन्यानि सलित्तादूर्म्मिवृ दवत् ।
 पञ्चविंशत्पदार्थेभ्य शिवतत्त्व पर विदु ॥
 तानि तस्मादनन्यानि सुवर्णकटकादिवत् ।
 सदाशिवेश्वराद्यानि तत्त्वानि शिवतत्त्वत ॥

(लिग पुराण, पृष्ठ 424)

जातानि न तदन्यानि मृद्द्रव्य कुम्भभेदवत् ।
 मायाविद्या क्रियाशास्त्रज्ञान शक्ति क्रियामयी ॥
 जाता शिवान्न सन्देह किरणा इव सूर्यत ।
 सर्वात्मक शिव देव सर्वाश्रयविधायिनम् ॥

(ii) सृष्टि प्रक्रिया

इन पंक्तियों में दर्शनग्रन्थों की भांति व्यवस्थित रूप से तो नहीं, पर इसमें जड़वाद की शैवागम की ऐसी विशिष्ट दार्शनिक शब्दावली प्रयुक्त हुई जिससे छायाविशेष की सृष्टि प्रक्रिया का भी मकेन मिलता है। शक्ति उसका परम-शिव का—चरमसत्ता का स्वभाव है—जो मकोच प्रसारात्मक है। अपने स्वभाव—मकोच प्रसारात्मक स्वभाव में वह स्वतन्त्र भी है और स्वभाव ही के कारण परतन्त्र भी—अर्थात् जो स्वभाव में है वह हाकर रहेगा—अतः सृष्टि भी होती ही है और प्रलय भी होना ही है। पर इसकी विकास प्रक्रिया है—अद्वैत भूमि से द्वैताद्वैत की भूमि और उससे द्वैत की भूमि। ऊपर की पंक्तियों में 'सदाशिव' और 'ईश्वरतत्त्व' का उल्लेख किया गया है जो शिवतत्त्व से अभिव्यक्त हुए हैं। कुल मिलाकर यह प्रक्रिया निम्नलिखित है कि स्वतन्त्र शिव अपने स्वभाव से परतन्त्र प्रतीत होता है। अभिन्न तत्त्व सृष्ट्यर्थ द्विधा विभक्त होता है—शिव और शक्ति रूप में। यहाँ पर शक्ति के महकार में शिव की 'अहम्' रूप में बोध होता है। वहाँ इदन्तया शक्ति का तिरोधान रहना है इसी-लिए वह महानिरोधस्वरूपा कही जाती है। इसी तिरोधान से प्रसर सम्भव होता है—आत्मप्रसर। इदन्ता का ज़िम भूमि पर किंचिद अन्तरन्मेष होता है—वह सदाशिव और जगत् दहिरन्मेष होता है—वह ईश्वर भूमि है। इसके बाद की शुद्धविद्या वाली भूमि। वहाँ इदन्ता और जदन्ता का समकक्ष विकास होता है—प्रकट होनी है। यह अद्वैत से द्वैताद्वैत की विकसित भूमि है—यहाँ तक आत्मा या अहम् में इदम् की स्थिति है। तदनन्तर स्वातन्त्र्यवश लीला के लिए परमसत्ता अद्वयानि का आवरण डालती है और द्वैतराज्य या सत्ता का जो पञ्चीन तत्त्वात्मक है—उद्भव होता है। लिगपुराण में ये सभी बातें इस प्रकार मकेतित हैं—

अन्यत्र रमते मूढ सो ज्ञानी नात्र सशय ।

ससारहेतुरज्ञान ससारस्तनुमग्रह ॥

आणवमल से शिव पुरुष रूप और शक्ति प्रकृति रूप में द्वैत भाव में व्यक्त होते हैं । मायामल से भेद और काममल में शरीर धारण करना पड़ता है । इस प्रकार भावी ससार के विकास का हेतु अज्ञान माना जाता है । अज्ञान ही स्वातन्त्र्य और बोध के मामरस्य को भग करता है । फलन अज्ञानी पुरुष जहाँ पहले आत्मरमण करता था वहाँ अब 'अन्यत्र रमन' अर्थात् अनात्म में बहिर्मुख होकर रमण करने लगता है । ऊपर कहा गया है—'पञ्चविंशत् पदार्थस्य शिवतत्त्व पर विदुः'—इस भेदभूमि में उसी शिवतत्त्व के अज्ञानवश व्यक्त 25 तत्त्व उससे भिन्न प्रतीत होते हैं । अद्वैतवादी शैवागमिकों की तरह सिंगपुराणकार का यह दृढ़ विश्वास है कि—

जाता शिवान्न सन्देह किरणा इव सूर्यतः ।

जिन प्रकार सूर्य से उसकी किरणें निकलती होती हैं—उसी प्रकार यह सब है । यहाँ तक कि सूर्य का आवरण मेघवत् अज्ञान भी उसी का स्वेच्छा परिगृहीत रूप है । ज्ञान शक्ति, त्रिया शक्ति तथा माया शक्तियाँ उसी की किरणें हैं—लहर और समुद्र की भाँति उनसे भिन्न होकर भी वे अभिन्न हैं ।

आचारपक्ष

सिंगपुराण में आगे कहा गया है कि इस अज्ञानात्मक बंधन से मुक्ति का उपाय ज्ञान है—

भोजहेतुस्तया ज्ञान मुक्त स्वात्मन्यवस्थित ।
 अज्ञान मति विप्रेन्द्रा क्रोधाद्या नात्र मशय ॥
 शरीरे मति वै क्लेश सीऽविद्या मत्यजेद् बुध ।
 अविद्या विद्या हित्वा स्थितस्यैवम् योविन ।
 क्रोधाद्या नाशमायान्ति धर्माधर्मो च वै द्विजा ॥
 तत्समाच्छ शरीरेण न पुन सम्प्रयुज्यते ।
 स एवमुक्त ससाराद् दुःखत्रयविवर्जित ॥
 एव ज्ञान विना नास्ति ध्यान ध्यातु द्विजर्षभा ।
 ज्ञान गुरोर्हि मपकर्त्तव्यं वाचा परमार्थतः ॥
 ज्ञानाग्निदहते क्षिप्र शुक्ले घनमिवानल ।
 मद्भक्तश्चाभ्यमेद्धयान गुह्यसम्पन्नं प्रवय ॥
 न चाभिमन्यते योगो न पश्यति समन्ततः ।
 न घ्राति न शृणोत्येव लीन स्वात्मनि य स्वयम् ।
 न च स्पर्शविजातानि स वै समरम स्मृत ॥

अर्थात् अज्ञानात्मक बन्ध से निवृत्त होने का माध्यम ज्ञान ही है—मलो का निवारण ही है। ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होने पर अनात्म में रमण करने वाला आत्मा में रमण करने लगता है। अज्ञानावस्था के क्रोधादि विकार तब नष्ट हो जाते हैं। जिस अविद्या से प्रसूत शरीर सम्पर्क के कारण क्लेश भागना पड़ता है—वह सब निवृत्त हो जाता है। दुःखत्रय का शमन हो जाता है। ज्ञान के बिना समाधि नहीं होती है और वह ज्ञान गुरु की शरण में आने से दीक्षावश सम्पन्न होता है। गुरुदीक्षा परमेश्वर अनुग्रह से सम्भव है। ज्ञान भक्तिवश ही सुन्दर हाता है और तदर्थ ध्यान या समाधि रहस्य ज्ञान गुरु के सम्पर्क से ही सम्भव है। अज्ञान का आवरण निदिध्यासन से ही भग होता है। तब अनावरण साधक आत्मस्थ हो जाता है—फिर विषयों से निवृत्त हो जाता है—सर्व समरम स्मृत—तब बाध और स्वातन्त्र्य का जसामरस्य भग हो जाता है—समरसता प्रतिष्ठित हो जाती है। यही सामरस्य अद्वयवादी शैवागम का चरम साध्य है।

इस प्रकार पुराण विश्वज्ञान के काश हैं। उनमें सबका प्रकृति के अनुरूप सब कुछ का रासायनिक मिश्रण प्राप्त होता है। पुराणों के पुनरुज्जीवन से राष्ट्र की भावात्मक एकता दृढ़ होगी—इसमें कोई सशय नहीं है।

पुराणों में भारतवर्ष का नामकरण

डा० मोहन चन्द

हमारे देश भारतवर्ष के नामकरण का ऐतिहासिक आधार क्या है ? किस भरत के नाम पर इसे भारत कहा जाने लगा / ऋषभदेव पुत्र भरत ? दुष्यन्त पुत्र भरत ? या फिर किमी अथ भरत के कारण इसकी भारतवत्ता चरितार्थ हुई ? इन सभी प्रश्नों को लेकर जब हम वैदिकयूग पौराणिक अनुश्रुतियाँ की ओर दृष्टिपान करने हैं तो अनेक मान्यताएँ सामने आती हैं । मार्कण्डेय पुराण में यह उल्लेख आया है कि नाभिराय तथा मेरुदेशी के पुत्र ऋषभदेव ने अपन पुत्र भरत का हिमालय का दक्षिणवर्ती राज्य सौंपा था कालान्तर में इसी भरत के नाम पर भारतवर्ष नाम प्रसिद्ध हुआ—

“हिमाद्रौ दक्षिण वर्षं भरताय पिता ददौ ।

तस्मात्तु भारतं वर्षं तस्य मान्ना महात्मन ॥”¹

वायु पुराण², अग्निपुराण³ कूर्म पुराण⁴, ब्रह्माण्ड-पुराण⁵, वराह पुराण⁶, लिंग पुराण⁷, श्रीमद्भागवत पुराण⁸, नृसिंहपुराण⁹, आदि में भी किञ्चित् शब्दान्तर सहित यही तथ्य स्वीकार किया गया है कि ऋषभदेव के पुत्र भरत

1 मार्कण्डेय पुराण, 50 40 41

2 वायु पुराण, 33 50-52

3 अग्निपुराण, 10 10-12

4 कूर्म पुराण, 41 37 38

5 ब्रह्माण्ड पुराण, 1 2 14 61-62

6 वराह पुराण, अध्याय 74

7 लिंग पुराण, 47 19-24

8 श्रीमद्भागवत पुराण, 5 7, 2-3

9 नृसिंह पुराण, 39 6-7

के नाम पर ही भारतवर्ष का नामकरण हुआ। उधर जिनसेन कृत आदिपुराण¹ रविषेन कृत पद्मपुराण², गुरुदेव चम्पू³, वसुदेव हिण्डी⁴ आदि जैन वाङ्मय में भी यही उद्धोषित हुआ है कि आदि तीर्थंकर ऋषभदेव के पुत्र भरत चक्रवर्ती के नाम पर ही हिमालय पर्वत से लेकर समुद्र पर्यन्त का क्षेत्र भारत वर्ष कहलाता है—

“सन्नाम्ना भारत वर्षमितिहासोज्जनास्पदम् ।

हिमाद्रिरासमुद्राच्च क्षेत्रं चक्रभूतामिदम् ॥”⁵

दूसरी ओर भारतीय काल गणना के विद्वेषज्ञ प० चन्द्रकान्त वाली ने अपने लेख ‘किस भरत के नाम पर भारत’ नामक लेख में ऋषभदेव पुत्र भरत के नाम से भारतवर्ष का नामकरण स्वीकार करने वाली उपर्युक्त वैदिक तथा जैन पौराणिक अनुश्रुतियों का खण्डन करने हुए यह मत स्थापित किया है कि दौप्यन्ति भरत के नाम से ही इस देश की भारत सजा प्रसिद्ध हुई है⁶। उनके मुख्य तर्क हैं—

- (1) दुप्यन्त-पुत्र भरत 5866-5788 ईस्वी पूर्व में हुए थे जबकि ऋषभदेव के पुत्र जड भरत का समय 4016 ई० पूर्व के लगभग रहा था। इसलिये पूर्ववर्ती दौप्यन्ति भरत के नाम पर ही भारतवर्ष नाम प्रचलित होना तर्क सगन है।
- (2) ऋषभदेव के पुत्र भरत को हिमालय का दक्षिणी भाग ही प्राप्त हुआ था। इसलिये सभी पौराणिक अनुश्रुतियाँ ‘हिमाद्रि दक्षिण वर्षम्’ का बहुधा उल्लेख करती हैं। यानी ऋषभ पुत्र भरत समग्र भारतवर्ष के एक प्रांत विशेष के ही राजा मित्रहोने हैं क्योंकि पौराणिक भूगोल के अनुसार ‘वर्ष’ प्रदेश (स्टेट) का ही वाचक है जबकि दुप्यन्त पुत्र

1 आदि पुराण, 15 159, 17 76, 37 203

2 पद्मपुराण, 20, 124, 4 59

3 गुरुदेव चम्पू, 6 62

4 वसुदेव हिण्डी, खण्ड 1, पृ० 186

5 आदिपुराण 15 159

6 प० चन्द्रकान्त वाली, हिन्दुस्तान दैनिक (रविवास्तवीय), 22 जनवरी, 1989

भरत का समग्र जम्बू द्वीपीय भूभाग पर, आधिपत्य था जिसे 'भारती' की संज्ञा मिली हुई थी ।¹

चन्द्रकान्त वाली ने भारतवर्ष सम्बन्धी पौराणिक अनुश्रुतियों की जैसी ऐतिहासिक व्याख्या की है वह कई दृष्टियों से नवीनता को लिए हुए है तथा विद्वानों को इस ओर प्रेरित करती है कि समग्र वैदिक तथा लौकिक साहित्य के परिप्रेक्ष्य में भरत वशी भारतो की ऐतिहासिक स्थिति की जास पड़ताल की जाए परन्तु पौराणिक भूगोल के सम्बन्ध में उन्होंने 'भारतवर्ष' तथा 'भारती' के सम्बन्ध में जो पाथक्य प्रदर्जित किया है वह युक्ति सगत नहीं । क्योंकि भारतवर्ष शब्द का प्रयोग पुराणों में केवल एक प्रान्त विशेष के लिए ही प्रयुक्त नहीं हुआ है अपितु समग्र भारत के लिए प्रयुक्त हुआ है ।² इसी प्रकार विष्णु पुराण में 'भारती' शब्द का प्रयोग भारत वर्ष में रहने वाली प्रजाओं के लिए आया है न कि जम्बू द्वीपीय भूभागीय स्थिति के लिए ।³ ब्रह्माण्ड पुराण के अनुसार भारत में रहने वाली जिस 'भारती' नामक सतति की चर्चा आई है उसमें पूर्वी सीमा में उसे किगनगण, पश्चिम में यवन तथा मध्यभाग में रहने वाले ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र सभी समाविष्ट थे ।⁴ इसी सन्दर्भ में यदि वामन पुराण के भारत वर्णन को भी सम्मिलित कर ले तो

- 1 "वर्ष 'विशुद्ध पौराणिक शब्द है । पौराणिक सायता के अनुसार वर्ष का अर्थ है—प्रदेश (स्टेट) हिमालय के दक्षिणवर्ती प्रदेश का नाम भारतवर्ष चरितार्थ हुआ । रही बात शकुंतला पुन भरत की वह ऋषभदेव पुन भरत से नितात पूर्ववर्ती है । उनके नाम से समग्र जम्बूद्वीपीय भूभाग का नाम भारती विभूत हुआ, भारतवर्ष नहीं ।"

—हिंदुस्तान 22 जनवरी, 1989

- 2 तस्याद्य भारत वर्ष तच्चापि नवधा स्मृतम् ।
नव-भोजन-साहस दक्षिणोत्तर मानतः ।
स्कन्दपुराण, प्रभास खण्ड, प्रथम, 11 7,
भारतस्यास्य वर्षस्य नवभेदा प्रकीर्तिता ।
समुद्रान्तरिता ज्ञेयास्ते त्वगम्या परस्परम् ॥ ब्रह्माण्ड पुराण, 48 12
- 3 उत्तर यत्समुद्रस्य हिमाद्रेश्चैव दक्षिणम् ।
वर्षतद् भारत नाम भारती यत्त नतति ॥ विष्णु पुराण, 2 3 ।
- 4 पूर्वं किराता ह्यस्यान्त पश्चिमे यवना स्मृता ।
ब्राह्मणा क्षत्रिया वैश्या मध्य शूद्राश्च नागश ॥ ब्रह्माण्डपुराण, 48 16-17

दक्षिण मे आन्ध्र और उत्तर मे वसे तुरप्को की अवस्थिति से भी हम परिचित होते है।¹ पुराणो का यह भारत वर्णन विद्वानो के अनुसार गुप्तकालीन राजनैतिक भारत से मिलता जुलता है² किंतु जब हम नवद्वीपीय भूगोल शास्त्र के परिप्रेक्ष्य मे एक प्राचीन भारत के मानचित्र की खोज करने के लिए प्रेरित होते हैं तो कुल मिलाकर पांच प्रकार के भारत भूगोलो की अवस्थितिया उभर कर सामने आती हैं।

(1) जम्बूद्वीपीय भारतवर्ष जिसमे भारत प्रथम या और इसके साथ हस्तावृत्त, मद्राक्ष, किपुर्ष, हरिवर्ष, केतुमाल, रम्यक, उत्तर कुर और हिरण्य नामक नौ द्वीप विद्यमान थे।³ आधुनिक दृष्टि से जम्बूद्वीपीय इस मानचित्र मे एशिया महाद्वीप का अधिकांश भाग सम्मिलित हो जाता है।⁴ (2) पुराणो मे एक नवद्वीपीय भारतवर्ष की अवस्थिति भी निदिष्ट है जहा नौ द्वीप इनके नौ भागो के रूप मे परिगणित हैं—द्रुद्र द्वीप, कक्षेरु, ताम्रवर्ण, गभस्तिमान, नागद्वीप, सौम्य, गांधव, वारुण तथा कुमारिका द्वीप।⁵ (3) नवद्वीपीय

- 1 पूर्वे किराता यस्यान्ते पश्चिमे यवना स्मृता ।
आन्ध्रा दक्षिणता वीर तुम्पाश्चापि शोन्ते ॥ वामन पुराण,
- 2 विजयन्द्र कुमार माथुर, ऐतिहासिक स्थानावली, दिल्ली, 1969, पृ० 665
- 3 जम्बूद्वीप समम्नानामेतेषा मध्य मस्थित ॥
भारत प्रथम वर्ष तत किपुर्ष स्मृतम् ।
हरिवर्ष तथैवाग्यमेरोर्दक्षिणतो द्विज ॥
रम्यक चोत्तर वर्ष तथैवानुहिरण्यम् ॥
उत्तरा कुरवश्चैव यथा वै भारत तथा ॥ विष्णुपुराण 2 2 7, 13-14
- 4 माथुर, ऐतिहासिक स्थानावली पृ० 351
- 5 भारतम्यास्य वर्षस्य नवभेदा प्रकीर्तिता ।
समुद्रान्तरिता ज्ञेयाम्ने त्वगम्या परम्परम् ॥
द्रुद्रद्वीप कक्षेरुश्च ताम्रवर्णो गभस्तिमान् ।
नागद्वीपस्तथा सौम्यो गांधर्वस्त्वय वारुण ॥
अथ तु नवमस्तेषा द्वीप सायरमवृत ।
योजनाना सहस्रानु द्वीपोऽत्र दक्षिणोत्तरम् ॥ ब्रह्माण्डपुराण, 48 12-17,
अथ तु नवमस्तेषा द्वीप सायरमवृत ।
कुमाराम्यपरिस्थातो द्वीपोऽत्र दक्षिणोत्तर ॥ वामन पुराण,

भारत के अन्तर्गत जो 'कुमारिका द्वीप' नामक नौवा भाग है कुछ पुराणों ने उसे ही भारत द्वीप के रूप में निर्दिष्ट किया है।¹ (4) हिमालय म समुद्र पर्यंत फैला हुआ भागवत् ज़िमे ब्राह्मणिक काल में शुष्ककालीन राक्षसैविक भारत के रूप में ज्वित किया जाता है।² (5) हिमालय का दक्षिणवर्ती भारत जिकके साथ ऋषभदेव पुा भरत की पौराणिक अनुशुनिका प्रचलित है।³ इन पाच प्रकार के पौराणिक भारतवर्षों में कौन से भारत के साथ भरत के नामकरण का औचित्य सिद्ध किया जाए ? वैदिक पुराणों के अनुसार हिमालय का दक्षिणवर्ती प्रदेश भारत था किन्तु जैन भूगोल के अनुसार भारत वर्णन कुछ और ही है।

जैन भूगोल के अनुसार जम्बू द्वीप के दक्षिण में जिम नग्न क्षेत्र की म्थिति मानी गई है। उनके उत्तर में हिमवान् पर्वत तथा तीनों त्रिजात्रा में लवण सागर हैं। इसके मध्य में पूर्वोपर लम्बायमान विजयाञ्च पर्वत है जो समग्र भारत क्षेत्र को उत्तर तथा दक्षिण भागों में विभाजित करता है। इस क्षेत्र में कुल छह खण्ड माने गये हैं तीन उत्तर भाग में और तीन दक्षिण भाग में। दक्षिण का मध्यवर्ती खण्ड आद्य खण्ड है तथा दोष पाच खण्डों को म्लेच्छ खण्ड की मज्ञा दी गई है। आज खण्ड के मध्य में 12 योजन लम्बी और 9 योजन चौड़ी विनीता या अयाध्या नाम का नगरी है जिमें भग्न चरवर्ती

1 इदानीं भारतं नवभेदं शृणुत तच्छया ।

इत्र कसेर ताभ्रवर्णो यभस्मि नाद्वीप ।

तथा सौम्यो गन्धर्वा वाग्गात भारतं चेति ॥ बराहपुराण, 85 2-5

2 उत्तरं यत्नमुद्रस्य हिमाद्रेश्चैव दक्षिणम् ।

वर्षं तद् भारतं नाम भागती यत्र सन्ति ॥ विष्णु पुराण, 2 3 1 तथा उत्तरं यत्नमुद्रस्य हिमवदक्षिणं च यत् ।

वर्षं तद् भारतं नाम यत्रेय भागती प्रजा ॥ ब्रह्माण्डपुराण, 48 12

3 (क) हिमाह्व दक्षिणं वर्षं तस्य नाम्ना विद्वेषाः । ब्रह्माण्डपुराण, 14 61

(ख) हिमाह्व दक्षिणं वर्षं भरताय पिता इदो । माकण्डेय पुराण, 50 41

(ग) हिमाह्व तु यद् वर्षं नाभेगमीन्महात्मन । कर्मपुराण, 41 37

(घ) हिमाह्व दक्षिणं वर्षं भरताय न्यवेदयत । वासु पुराण, 33

(ङ) नाभिर्मण्डेय्या पुत्रमजतयद् ऋषभनामान तस्य भरता

पुनश्च तावदप्रज । तस्य भरतस्य पिता ऋषभो हेमाद्रे दक्षिण-

वर्षं मदद् । बराहपुराण, अ० 74

की राजधानी माना गया है।¹ राजवार्तिककार ने भरत क्षेत्र का नामकरण होने के दो कारण बताए हैं पहला यह है कि भरत चक्रवर्ती न शासन विभाग करते हुए सर्वप्रथम यहाँ राज्य किया था इसलिए इसे भरत सत्ता मिली दूसरा वैकल्पिक कारण यह भी माना गया है कि जैसे ससार अनादि है उसी प्रकार इस क्षेत्र की भरत सत्ता भी अनादि काल से चलती आई है—

“तेमादौ भूषतत्वाद तद्योगाद् भग्न इत्यारिष्यते श्रयं । अथवा जगतो-
ज्जादित्वाद्देहेतुका अनादि सम्बन्धपारिणामिकी भरत सत्ता ॥”²

भारतवर्ष विषयक उपर्युक्त जैन भूगोल शास्त्रीय मान्यता का यदि वैदिक पुराणों के भारत सम्बन्धी विवरणों से तुलना की जाए तो यह स्पष्ट हो जाता है कि सभी पुराणकार अपने युग में एक भू-रे विस्तरे भारत का खोजने की चेष्टा कर रहे हैं। उन्होंने जहाँ एक ओर लोक प्रचलित पौराणिक अनुश्रुति के अनुरूप ऋषभदेव पुत्र भरत के नाम से भारतवर्ष की प्रामाणिकता को उद्घृत किया, वहाँ दूसरी ओर वे उस इतिहास बोध से भी अनुप्राणित थे जिसकी सहायता से वे उस आदिम समय तक पहुँच सकें जब पहली बार भारत भूमि में पहला राजा या व्यवस्थापक हुआ होगा और उसी के नाम से इस देश का नामकरण भी हुआ होगा। चाहे वैदिक परम्परा हो या जैन परम्परा उनमें मेल हो दुष्यन्ति भरत म या ऋषभदेव पुत्र भरत से द्वारक युग में अथवा अवसर्पिणी काल में भारतवर्ष का नामकरण होने की पौराणिक मान्यता को स्वीकार कर लिया गया हो परन्तु एक वास्तविक इतिहासकार के रूप में पुराण लेखकों ने मनु से भी भारतवर्ष का नामकरण माना है। वैदिक परम्परा के अनुसार मनु सर्वप्रथम राजा थे। उधर जैन परम्परा में भी कुलकर व्यवस्था के रूप में चौदह मनुओं को मानव मन्मता का आदि पुरुष

1 सुज० निलोपपण्णति, 4 107, 268-269, जम्बूदीप पण्णति सप्रहो, 2 32, हरिवंश पुराण 5 20, सर्वार्थसिद्धि, 3 16 213 6, राजवार्तिक, 3, 10 3 171/12-73, 3 10 4 171/17, तथा द्रष्टव्य जेनेद्र सिद्धांत दोश, भाग 3, पृ० 218 एवं पृ० 463 पर निर्दिष्ट भरत क्षेत्र का पौराणिक मानचित्र।

2 राजवार्तिक, 1 10 2 171 6

होने का श्रेय प्राप्त है।¹ श्रीमद्भागवत पुराण², नृसिंहपुराण³ आदि अनेक पुराणों में भारतवर्ष के भौगोलिक वर्णन का इतिहास मनु की वशावली से प्रारम्भ होता है और यहाँ तक कि ऋषभदेव पुत्र भरत को मनु का ही वंशज माना गया है।⁴ पुराणों में जहाँ एक ओर तरह-तरह के भारतवर्षों का वर्णन विद्यमान हो वहाँ यदि एक में अधिक भरतों का उल्लेख भी मिल जाए तो आश्चर्य नहीं। परन्तु इन वैविध्यपूर्ण पौराणिक अनुश्रुतियों में से किसी एक अनुश्रुति के आधार पर भारतवर्ष के नामकरण की ऐतिहासिक समस्या को हल नहीं किया जा सकता है। इतिहासकार को पुरातन काल से चली आ रही पौराणिकता का वैदिक साहित्य तथा उसके अनुवर्ती साहित्य में उपलब्ध होने वाली ऐतिहासिकता के मध्य भी सामञ्जस्य बैठाना होगा। शायद पुराण लेखकों के समय में भी यह इतिहास चेतना विद्यमान रही थी। यही कारण है कि ब्रह्माण्ड पुराण⁵ तथा मत्स्य पुराण⁶ में भारतवर्ष के आधिष्ठाता एक तीसरे भरत का नाम भी प्रस्तावित हुआ है और वह सूयपुत्र मनु है—

- 1 जैन परम्परा में कुलो का धारण करने के कारण प्रतिश्रुति, सन्मति, क्षेमकर, क्षेमधर, क्षेमकर, क्षेमधर, विमल बाहुन, चञ्जुष्मान्, यशस्वी, अभिचन्द्र, चन्द्राभ, मरदेव, प्रसेनजित, नाभिराय नामक चौदह कुलकर मनु के नाम से प्रसिद्ध हैं। तुलनीय तिलोत्पण्णति, 7 504-509। एक दूसरी परम्परा के अनुसार तीर्थंकर ऋषभदेव तथा चक्रवर्ती भरत को भी मनु सत्ता देने के कारण मनुओं की संख्या सोलह भी मान ली गई है तुल०, तस्मान्नाभिराजश्चतुदश । वृषभो भरतेश्च तीर्थचक्रभूतो मनु महापुराण, 3 32
- 2 श्रीमद्भागवत पुराण, 5 6,9
- 3 नृसिंह पुराण, 30 1-6
- 4 प्रिण्टिंग्टोनपादौ मुनी स्थायस्युवस्य यौ ।
प्रियव्रतो ददौ तेषां सप्तानां मुनिसत्तम । **
ऋषभाद् भरतो जज्ञे ज्येष्ठ पुत्रसत्तस्य स /- विष्णुपुराण,—2 1 3-28
- 5 भरणाच्च प्रजानां वै मनुभरत उच्यते ।
निरुक्त वचनाच्चैव वर्षं तद् भारत स्मृतम् ॥ ब्रह्माण्डपुराण, 1 2 16 6
- 6 भरणात्प्रजानाच्चैव मनुर्भरत उच्यते ।
निरुक्तवचनैश्चैव वर्षं, तद् भारत स्मृतम् ॥ मत्स्य०, 114 5

“भरणाच्च प्रजाना धं मनुर्भरत उच्यते ।

निरक्तवचनान्चैव वर्धं तद भारत स्मृतम् ॥” (ब्रह्माण्ड पुराण)

ऋग्वेद के मन्त्र “आनो यज्ञ भारती०”¹ की व्याख्या करते हुए निरक्तकार यास्क का कथन है कि भरत सूर्य को कहते हैं—

भरत आदित्य तस्य मा भारती² वस्तुन

निरक्त वचनो के आधार पर ब्रह्माण्ड पुराणकार ने मनु को भरत मानने की इतिहास-दृष्टि का जो आश्रय लिया है उससे न केवल भारतवर्ष के नामकरण की गुरमी ही सुलभती दिखाई देती है बल्कि वैदिक काल से लेकर महाभारत काल तक हुए सभी भारत वशी राजाओं और इस देश में जुड़े ‘भारत जन’ का वास्तविक इतिहास भी विशद होने लगता है। मनु भारतीय संस्कृति के शिखर पुरुष तो हैं ही जैन परम्परा में भी उन्हें अग्रणी स्थान प्राप्त है। मनु के नाम से ही मानवता की भी सजा मिली है। ऋग्वेद में उन्हें ‘विवस्वान्’ अर्थात् सूर्य पुत्र कहा गया है।³ उनकी अपरसजा ‘सार्वाणि’ है जो लुडविग के अनुसार तुर्वंसुओं के राजा भी थे।⁴ ऋग्वेद के तीसरे तथा सातवें मण्डल जो क्रमशः विदवामित्र और वसिष्ठ ऋषियों के हैं भरत, भारत और भारती का प्रायः उल्लेख करते हैं।⁵ मैकडौनस तथा कीथ के अनुसार सुदास और

1 आ नो यज्ञ भारती तूयमोत्त्विका मनुष्यवदिह चेतयन्ती ।

तिस्रो देवी बंहिरेद स्योन सरस्वती स्वपस सदन्तु ॥ ऋग्वेद 10, 110 8

2 निरक्त, 8 2 13

3 यथा मनो विवस्वति सोम शक्तापिव सुतम् । ऋग्वेद, 8 52 1

4. यथा मनो सावरणी सोममिन्द्रापिव सुतम् । वही, 8 51 1

5 यदङ्गत्वा भरता० मतेयुर्गव्यन् ग्राम इषित इन्द्रजित् । ऋग्वेद, 3 33 1, 1

अतारिबुर्भरता गव्यव समभक्त विप्र सुमति नदीनाम् । वही, 3 33 12,

विश्वामित्रस्य रक्षति ब्रह्मेद भारत जनम् । वही, 3 53 12

इम इन्द्र भरतस्य पुत्रा अपपित्व चिकितुर्न प्रपित्वम् । वही, 3 53 24

दण्डा इवेद् गो अजनास आसन् परिच्छिन्ना भरता अर्मकास ।

वसिष्ठस्य स्तुवत इन्द्रो अग्नौ दुरु नृत्सुम्यो अतृणोदु लोकम् ॥

वही, 7 33 6

आभारती भारतीभि सजोषा इष्टा देवमनुष्येभिरग्नि । वही, 3 4 ॥

6 वैदिक इंडेक्स, (मैकडौनस तथा कीथ), भाग 2, पृ० 108 तथा तुलनीय

ऋग्वेद 3 53 12, 7 33 5-6, और 6 16 47

तृत्सुओं के लिए भरत शब्द का प्रयोग हुआ है, जबकि छठे मण्डल में भारद्वाज ऋषि के मूक्त दिवादास से सम्बद्ध है। अग्नि जिसे पुरोहित भी कहा गया है उसे 'भारताग्ने' या 'अग्निभारत' की प्रायः सज्ञा दी गई है।¹ इससे घोषित होता है कि विश्वामित्र और वसिष्ठ ऋग्वेद कालीन सूर्यवंशी क्षत्रिय भरत राजाओं के पुरोहित रहे थे। वसिष्ठ ऋषि द्वारा भरत वंशी सुदास राजा को युद्ध में सहायता देने का उल्लेख भी आया है।² इसी प्रकार शनदु और विपाशा नदियों के संगम पर भरत राजाओं को बाढ़ के कारण मार्ग नहीं मिला तो विश्वामित्र ने इन नदियों की स्तुति की और भरतों को नदी पार करने में सहायता पहुँचाई।³ ऋग्वेद में यह निदिष्ट है कि विश्वामित्र के स्तोत्र से भारत जनो की रक्षा होती है—

विश्वामित्र रक्षति ब्रह्मेव भारत जनम्⁴

वसिष्ठ, विश्वामित्र के अतिरिक्त भारद्वाज ऋषि का भी ऋग्वेद के भारत जनो में घनिष्ठ सम्बन्ध रहा था। उसका भी मुख्य कारण यही था कि भरत सूर्यवंशी राजा थे।⁵ ऋग्वेद के छठे मण्डल में आए भारद्वाज ऋषि के मूक्तों में भरत राजाओं की, भारत जनो की और दिवोदास की विद्योप चर्चा आई है।⁶ ऋग्वेद कालीन भरतों को महाभारतकालीन भरतों से पृथक् बताते हुए सी वी बेंच का कहना है कि "ऋग्वेद में जिन भरतों का उल्लेख है वे भरत महाभारत के भरत नहीं हैं। वे तो हिन्दुस्तान में आए हुए पहले आय हैं। वे तो सूर्यवंशी थे उन्हीं के कारण हिन्दुस्तान भारतवर्ष कहलाया

1 श्रेष्ठ यविष्ठ भारताग्ने, ऋग्वेद 2 7 1

एव नो असि भारताग्ने, वही 2 7 5

तस्मा अग्निभारत, वही 4 25 4

अग्निरगामि भारतो वृत्रहा पुरुषेत्तन दिवोदामस्य सत्पति ।

वही, 6 16 19

2 वही 7 33 1-6

3 वही 3 33 1-11

4 वही 3 53 12

5 सी वी बेंच, महाभारत भीमार्णव, पृ० 142

6 त्वमिमा वार्या पुं दिवोदामाय मुचने ।

भरद्वाजाय दाधुपे । ऋग्वेद, 6 16 5

उदाने भारत क्षुमजमोष दविचनम् । वही, 6 16 70 तथा 6 16 41

और जितना देश उस समय ज्ञात था वे लोग बस गए। हिन्दुस्तानी लोगों को सामान्य रूप से 'भारत जन' की संज्ञा प्राप्त हुई। ब्राह्मण ग्रन्थों में भरत शब्द का अर्थ साधारणतः क्षत्रिय वीर या ऋत्विज ब्राह्मण होता था।¹

ऋग्वेद में वर्णित 'दाशराज' युद्ध सी वी बँध के अनुसार भरतवशी नामक सूर्यवंशी राजाओं और चन्द्रवंशी राजाओं के मध्य लड़ी गयी एक महत्वपूर्ण घटना थी।² इस युद्ध में एक ओर भरत यानी सूर्यवंशी राजा सुदास, त्रितु तथा पुरोहित वसिष्ठ थे तो दूसरी ओर चन्द्रवंशी पाच आर्य राजा—यदु, सुवशु, द्रुह्य, अनु और पुर तथा उनके मित्र पाच अनाय राजा सम्मिलित थे। इस युद्ध में वसिष्ठ की सहायता से सूर्यवंशी भरत राजाओं की विजय हुई और चन्द्रवंशी राजाओं को महान् पराजय का मुक्त देवता पड़ा था। ऋग्वेद में यद्यपि सूर्यवंश तथा चन्द्रवंश का स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता परन्तु चन्द्रवंश के मूल उत्पादकों का वर्णन अग्न्या है। पुरुरवा, आयु, नहुष, और ययाति ऋग्वेदकालीन चन्द्रवंशी नाम हैं तथा ययानि के पाच पुत्रों का नाम सहित उल्लेख भी ऋग्वेद में आया है।³

महाभारत में भारत कुल और उसकी भारती कीर्ति की महिमामण्डित करने की ललक जहाँ विद्यमान है वहाँ उसमें 'पूर्व' तथा 'अपरे' शब्दों के द्वारा क्रमशः ऋग्वेद कालीन भारतो और महाभारत कालीन भारतो के पाथक्य का इतिहास बोध भी गुम्फित किया गया है—

भारताद् भारती कीर्ति येनेव नारतम् कुलम् ।

अपरे च पूर्वं वं नारता इति विधुता ॥⁴

सी वी बँध ने भारतो के इस पार्थक्य को समझाते हुए कहा है कि ऋग्वेद का दाशराज युद्ध भरतो और पुर मुष्यो के बीच था।⁵ कुरुषाञ्जाल एक ही पुर के वंशज थे। जो महाभारत युद्ध के बाद कुरुषाण्डव के रूप में प्रसिद्ध हो गए। पर देखने की बात यह है कि ऋग्वेद पुर का उल्लेख करता है पर कुर का नहीं। वस्तुतः वैदिङ्ग-जाल के बाद उत्तरवर्ती साहित्य में

1 सी वी बँध, महाभारत मीमांसा, पृ० 142

2 वही, पृ० 143-144

3 वही पृ० 143

4 महाभारत आदिपर्व, 174 131

5 सी वी बँध, महाभारत मीमांसा, पृ० 144

‘कुरु पाञ्चाल’ गण चन्द्रवशी चेतना से अनुप्राणित रहा। महाभारत के अनुसार इस वंश का मूल पुरुष पुरुरवा कहलाया। पुरुरवा की माता का नाम इला था। सम्भवतः पुरुरवा का मूल स्थान जम्बूद्वीपीय भूगोल में इलावर्ष रहा होगा और कुम्भज उत्तर कुरु नामक हिमालय क्षेत्र से आए होंगे। महाभारत में भी यह उल्लेख आया है कि पाण्डु अस्वस्थ होने पर विश्राम करने के लिए अपने पूर्वजों की मूल भूमि में ही चला गया था। किन्तु ब्राह्मण ग्रन्थों के साक्ष्य यह भी बताते हैं कि ‘कुरु पाञ्चाल’ उन दिनों एक सम्मिलित जानि रही थी तथा उन्हें ‘भरत राजा’ के रूप में निर्दिष्ट किया जाना था।¹ पूर्वकालीन वैदिक संहिताओं के भरतों से पृथक् करने के लिए ही ब्राह्मण ग्रन्थों में वृष्यत पुत्र भरत को ‘दीपन्ति भरत’ की मजा दी गई है।² किन्तु सर्वाधिक महत्वपूर्ण तथ्य तो यह है कि वैदिक भरतों तथा महाभारतकालीन भरतों के मध्य एक ब्राह्मण ग्रन्थों के भरतों की कड़ी भी है जिसमें धृतराष्ट्र, अर्जुन, जनमेजय, परीक्षित, शतानीक, सत्राजित, अम्बा, अम्बिका, अम्बालिका, सुभद्रा आदि पात्रों का चरित्र लगभग महाभारत के पात्रों से मिलता है जिनके आधार पर मैक्डॉनल, कीथ, लास्मेन, ओल्डनबर्ग आदि पाश्चात्य विद्वानों ने यह धारणा भी स्थापित की है कि ब्राह्मण ग्रन्थों के समय में बहुत पहले महाभारत का मुड़ हो चुका होगा।³ किन्तु यदि भारत विषयक इन ऐतिहासिक तथ्यों के आधार पर भारतवर्ष और उसके भरतों का क्रमबद्ध इतिहास लेखन की ओर प्रेरित हुआ जाए तो सम्भवतः कुछ और ही नए रहस्य सामने आए जिनके आलोक में ही यह गुत्थी पूर्णतः सुलझ सके कि भारतवर्ष का नामकरण कब और किस भरत के नाम पर हुआ था।

1 कुरु पाञ्चाला भरता, तैत्तिरीय महिता, 1 8 10 12,

‘एष वो भरता राजा’, तैत्तिरीय ब्राह्मण, 1,7 4 2, तथा द्रष्टव्य वैदिक इंडेक्स भाग 2 (मैक्डॉनल तथा कीथ), पृ० 107

2 वेबर, भारतीय साहित्य (अनु० उमेशचन्द्र पाण्डेय) इलाहाबाद, 1968, 120-124 तथा तु० शतपथ ब्राह्मण, 13 5 4

3 यही, पृ० 120-124 तथा तु० पञ्चविंश ब्राह्मण, 17 3 13, 15 5-24, ऐतरेय ब्राह्मण 5 4 41, 14 5 4, 11 21

वासुकिपुराण में सर्वधर्म-समभाव

डा० अनन्तराम शान्त्री

सप्तम से एकादश शती का अन्तराल हमारे पौराणिक साहित्य में सघर्ष का युग था, जिसमें विभिन्न धर्म, जाति, सम्प्रदाय एवं मतमतान्तर प्रचलित थे, कुछ अहिंसा पर आधारित थे तो कुछ हिंसा पर। देश हिमालय, मलयाचल, दिग्भ्याचल, कैलाश एवं मुनेरु आदि पर्वतों से विभक्त था। भिन्न-भिन्न मस्त्वृतिया फलफूल रही थीं। कर्लिग, नैमिपारण्य, श्योशैल एवं मध्यशैल प्रमुख थे। प्रभास-पुष्कर-काशी-केदार-मया-प्रमाण-कुरसेत्र तथा चित्रवृट आदि की मान्यता थी। विद्याधर-गन्धर्व-सिद्ध-नाग और गारुडो मस्त्वृतियों का प्रभाव सर्वाधिक था। विभिन्न धर्म-सम्प्रदाय एवं मतमतान्तर प्रचलित थे। सब अपने महत्त्व का बखान करते हुए जनता जनार्दन को प्रभावित करने में जुटे हुए थे। भौतिकवाद का बोल बाला था। जनता, शैव, वैष्णव तथा शाक्त धर्म में बंटी हुई थी, बौद्धधर्म का भी अन्वुदय हो चुका था, सब का आग्रह में शौमनस्य नहीं था, जिससे राष्ट्रीय एकता खतरे में थी।

राजतरङ्गिणी (1-1-174-185) के माध्य से काश्मीर में कुपाणों ने नाग-पूजा पर प्रतिबन्ध लगाया हुआ था। दुष्क-दुष्क और कनिष्कों ने काश्मीर के भीतर नाग पूजा बन्द की हुई थी, जिसका गोवर्द्धन तृतीय ने पुनरुद्धार किया था, इनमें काश्मीर प्रदेश के भीतर कुपाणों ने समय में नाग पूजा उन्मत्तधाय से बौद्धों की शत्रुता का पता चलता है। इस शत्रुता का जल वासुकिपुराण के समय मैत्री रूप में हुआ, इसी में वासुकिपुराण में बौद्धों के प्रति एवं नागों के प्रति सामायत सम्मान वृद्धि दिखाई देती है।

प्राचीन भारत के आर्यतर नागपूजक थे। नाग पूजा हमारे देश के सभी नागों में प्रचलित ही नहीं, द्विष भी थी। यह निर्विवाद है कि नागपूजक भारत के विभिन्न भागों में रहा करते थे, जिससे नागपुर, डगरपुर और नागवन्त आदि बहुत से नगरों के नाम भी नागों के ही नाम से सुविख्यात हैं। ह्रीलर के कथनानुसार द्राविडों का धर्म ब्राह्मणायत एक रोचक धर्म था।

श्री वालफोर ने मतानुसार बृहत्तर भारत में नाग पूजा होती थी, जो सर्वाकार प्रतिमा के रूप में थी। मूर्ति रूप में नागनवक की पूजा हुई, जो "नवनाग" से प्रसिद्ध हुए। ग्राम देवताओं के सम्बन्ध में टेलर महोदय कहते हैं कि समस्त दक्षिण प्रदेश के भीतर ग्राम-देव पूजा प्रचलित थी, पर ग्राम देवता के मन्दिर कहीं भी नहीं दिखाई देते। प्राचीन काल से ही नाग की भी ग्राम देवताओं में गणना की जाती है। ग्रामदेव प्रायः निजन स्थान में स्थापित देखे जाते हैं, जो रक्त एवं कृष्ण वर्ण से अग्नि हुआ करते हैं।

श्री एच डी भट्टाचार्य के अनुसार नागपूजा का सभी भारतीय सम्प्रदायों में अस्तित्व दिखाई देता है। वेदों में न केवल "अहि" शब्द से सप्त वर्णन है, अपितु "वृत्र" शब्द से इसकी घातक प्रकृति परिचय के साथ "अहिरबुध्ना" से कल्याण प्रकृति का भी परिचय होता है।

नाग का उपास्यरूप में अस्तित्व मोहनजोदड़ो युग की दो मुद्राओं से भी प्रतीत होता है, जिसमें यह नाग यौगिक मुद्रा में सम्भावित है। देवविशेष एक प्रत्युपासना में दिखाई देता है, जो उत्तर कालीन शैव और शाक्त उपासनाओं के साथ सर्पों के निवृत्ततम सम्बन्ध का एक पूर्वाभास मात्र है। यजुर्वेद में शिव और नाग की उपास्य देवता के रूप में महत्त्वपूर्ण मायता है। उस क्षेत्र में, जहाँ इस वेद की रचना हुई, पाञ्चालों का प्रदेश सम्मिलित था, जिनकी उत्तर कालीन राजधानी "अहिच्छत्रा" थी, यहाँ "आदि नाग" प्रमुखदेव माना जाता था, अतः "अहिच्छत्रा" को सप्रमाण नागोपासना से सम्बद्ध किया जा सकता है।

अथर्ववेद एवं उत्तर महिनाओं में "सप्त" अर्द्धदेव माने जाते थे और गृह्यसूत्र में नागों की, जो सबसे प्रथम हमारे सामने "नाग" नाम से आए और भूमि, आकाश, स्वर्ग से सम्बद्ध रहे, भक्ति एवं पूजा की जाती थी। ह्रिविंशक राज्यकाल में एक नागमूर्ति तालाब पर स्थापित थी। सम्भव है कि ऐसा प्रारम्भिक एवं पारम्परिक कथानुसार ही किया गया होगा, क्योंकि सर्प गहनतत्त्ववादी है। यह एक ऐसी पारम्परिक कथा है, जो सदियों से लोक कथाओं के भीतर और भारतीय साहित्य में प्रचलित है। प्रमाणित मथुरा के संग्रहालय की नाग मूर्ति कनिष्क राज्य के अष्टमवर्ष की उत्ल्लेखनीय है।

भारतीयों को नागपूजा सम्प्रदाय से दूर करने के लिए सुनियोजित प्रयास किया गया। यह अभी से सिद्ध होता है कि भारत का प्रत्येक महत्त्वपूर्ण धर्म नाग-पूजा को अपने मत का अभिन्न अंग स्वीकार करता है। सभी नाग

स्वर्गीय पूर्वज की आस्था मानी जाती है तो नभी उत्तर युग में नाग कोष सरक्षक माना जाता है। इस प्रकार न केवल शैवमत ने, अपितु वैष्णव मत ने तथा बौद्ध एवं जैन मत ने भी अपनी-अपनी धर्म विधियों में नाग को मान्यता प्रदान की है। बुद्ध ने मुचिलिन्द और ऐलापत्र के सत्कार को स्वीकारा है। नाग पार्वनाथ जी का विशिष्ट चिह्न है, शिव, दुर्गा-गणेश तथा सूर्य ने भी नागों को अपने शरीर पर स्थान दिया। और तो और वैष्णवों ने भी नागपूजा को किसी दूसरे ढंग से स्वीकारा है। एक तरफ तो नागों का भोजन करने वाला वैनतेय गरुड विष्णु जी का वाहन है तो दूसरी तरफ विष्णु का शेषनाग-शायी होने से मित्रता भी दिखाई है। हरिवंश पुराण और उत्तर-साहित्य में श्रीकृष्ण द्वारा किए गए “कासियनागमदमर्दन” का भी उल्लेख है। विश्वास किया जाता है कि बलराम शेषनाग के अवतार थे। उनके देहावसान का वर्णन किया जाता है कि एक महाश्वेत नाग उनके मुख में निकल कर सागर की ओर जाना है। अनुशासन पर्व में वर्णित कथानुसार एक मानव बलदेव सर्प की उपासना के फलस्वरूप विष्णु के अवतार वराह के बल को पाता है और भी आश्चर्यजनक यह है कि इसी अवतार की उत्तरकालिक मूर्तियों में शेषनाग वराह के एक पैर को दबाता दिखाया गया है। बलदेव जी का चित्र सर्प के कर्णावरणसहित प्रायः दिखाया जाता है। जैसे छार गाव की उपाम्य नागप्रतिमा में दिखाई देता है और मथुरा के निकटस्थ क्षेत्र में नागप्रतिमाएँ बलदेव नाम से अब भी सुनी जाती हैं। ब्राह्मणकल्पित देवताओं के साथ नागों का जैसा भी सम्बन्ध हो, इसमें मन्देह नहीं कि इनका लोकधर्म और जगद्विश्वास में महान् योगदान है।

मथुरा में शुंगकाल से गुप्तकाल तक नागपूजा का प्रचार प्राप्त नाग मूर्तियों से सिद्ध होता है। इसमें एक मूर्ति दधिकर्ण नाग की है। दाऊ जी स्थान में अब भी नागमूर्ति की पूजा की जाती है। छट्ठाव में उपलब्ध मूर्तियों में “नगवन्तान” यह अंकित है, यही कुषाण कालिक नागों की मूर्ति भी मिली है।

अथर्ववेद में विभिन्न देवों के साथ नागों का भी सम्बन्ध है और उनकी उपासना दिखाई देती है। नागों की गणना आदिवासी देवताओं में होती है। शानपयब्राह्मण के भीतर “वड्र” को पृथिवी बताया गया है और उसे नागरानी कहा गया है। क्षेत्रफल एवं क्षेत्रदेव अभी तक नागों को माना जाता है।

जात धर्मकथाओं में नाग यात्राओं का तथा राजप्रदनीयनूत के भीतर

महानागो का निर्देश है। बौद्धग्रन्थों में नागो का उपास्य रूप में उल्लेख नहीं है, यद्यपि बलदेवव्रतिकाएँ वहाँ बताई गई हैं। श्रीमद्भगवद्गीता में विभूतियोग के अन्तर्गत “सर्पानामस्मि वासुकि” एवं “जनन्तश्चास्मि नागानाम्” से विभूतिनामो म नागो की गणना की है। विष्णुधर्मोत्तर पुराण में नाग-देवों का स्पष्ट उल्लेख है। “अगविज्ज्वावासक” प्रकृत ग्रन्थ में देवसूची के भीतर नागो का समावेश है। “पालिसुत्तनिपात” की निहत्स टीका के भीतर नागव्रतिकाओं का उल्लेख है। जातकयुग के भीतर घन की अभिलाषा इतनी भड़की कि इसे पाने के लिए यज्ञ एवं नागों की पूजा की जाने लगी। यज्ञ, कुवेर की घन का अधिष्ठाता देव माना जाने लगा और “नाग” “घनदाता” कहलाने लगा। अजन्ता गुहा में नागराज को एक मूर्ति द्वारा मानवरूप में अर्पित किया गया है। डा० वासुदेव शरण अग्रवाल के मत में नाग-पूजा यक्षपूजा से भी प्राचीनतर है।

वासुकिपुराण की धार्मिक मायताओं पर दृष्टिपात में प्रतीत होता है कि इस पुराण ने लोकप्रिय धर्म को लेकर सर्वधर्म-समभाव का सम्बन्ध दिया और दार्शनिक वैदुष्यप्रदर्शन प्रवृत्ति को अपने में दूर ही रक्खा। इसमें पुराणकार का सम्प्रदाय-विरोध में अभिनिवेश दिखाई नहीं देता। “त्रिदेव” के बार-बार उल्लेख से इसकी समन्वय प्रवृत्ति का पता चलता है।

यह समन्वय प्रवृत्ति भुक्ति-भुक्ति समन्वय में भी दिखाई देती है। भुक्ति-भुक्ति समन्वय का भी निर्देश इसमें कई बार किया गया है, वासुकिपुराण में केवल भाग पारलौकिक ही नहीं, अपितु ऐहिक सुख भी निर्दिष्ट है। यह काश्मीर के शैवदर्शन का प्रभाव भी कहा जा सकता है।

इस पुराण के निर्माण समय दो धर्म विशेष प्रधान थे—बौद्ध धर्म और ब्राह्मणधर्म। बौद्ध धर्म आधार प्रधान धर्म था और ब्राह्मण धर्म कर्म काण्ड प्रधान। पुराणकार ने जीमूतबाहून की कथा के भीतर बौद्ध धर्म का और तीर्थ वर्णन में ब्राह्मण-धर्म का प्रतिनिधित्व किया है। इस तरह उसने प्राचीन कर्म-काण्ड का समर्थन करके भी लोकहितप्रधान धर्म को ही पुरस्कृत किया है। विधिनिषेधप्रधान धर्म में वह ब्राह्मण धर्म परम्परा का ही अनुसरण करता है।

इस तरह वासुकिपुराण मध्ययुग के कमकाण्ड बाहुन्य का पूर्णतया प्रतिनिधित्व करता है, तथापि उसकी समन्वयदृष्टि आधुनिक युग में भी प्रशंसनीय ही है।

पुराणि नवम् । यह पुराण की व्युत्पत्ति आज भी प्रचलित है । पुराणों के भीतर जो पौराणिक कथाएँ देखी जाती हैं, आधुनिक श्रवणता है उनके नए-नए अर्थ निकल रहे हैं । पुराण नितान्त कपोलकल्पित नहीं हैं, उनमें प्राचीन मान्यताएँ प्रतिबिम्बित होती रही हैं ।

नागों और नागराज वासुकि की कथाएँ भारतीय साहित्य के भीतर वैदिक-काल से ही प्रसिद्ध हैं । वैदिकसाहित्य एवं पुराणों के भीतर गरुड और नागों का वैर भाव भी अथर्ववेद में निहित है ।

वहाँ गरुड प्रकाश अथवा सत् का एवं दिव्य शक्तियों का प्रतिनिधि है और नाग तम अथवा असत् का एवं अघोरोक्तवर्ती शक्तियों का प्रतिनिधि है । इन दोनों के संघर्ष से ज्योति-सत्-अमृततत्त्वों का तम-असत् मृत्युतत्त्वों से संघर्ष का शाश्वत प्रतीक है । यही संघर्ष उपनिषदों में “असतो मा सद्गमय, तमसो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्मांमृतममय” इन महावाक्यों द्वारा कहा गया है । सम्भवतः इसी कारण से कृष्ण के जीवन में कालियनागमर्दन की कथा, महावीर स्वामी के जीवन में दृष्टिविष संघर्ष की कथा और बुद्ध के जीवन में एलापत्र नाग की कथा आती है । इन कथाओं के भीतर यह स्पष्ट किया गया है कि कोई भी अशुभ भावनाएँ जीते बिना महापुरुष नहीं बन सकता है ।

महादेव शिव ने तो नाग अपने शरीर में आभूषणों के स्थान पर धारण किए हुए हैं । जीवन के कालकूट विष को आत्मसात् कर कोई नीलकण्ठ ही अशुभरूपवृत्ति नागों से खेल सकता है, इसीलिए नागों का शिव और शैव धर्म से विशिष्ट सम्बन्ध है । इसी से वासुकिपुराण में नागों और नागराज वासुकि के माहात्म्य का उद्घाटन स्वयं शिव ही करते हैं ।

“यश्चैवममरत्वञ्च” यह वात्मीक रामायण के भीतर यक्षों का अमरत्व से सम्बन्ध बताया गया है और नागों का मृत्यु से । किन्तु जैसे यक्ष दो प्रकार के हैं—शुभ और अशुभ, वैसे नाग भी दो प्रकार के होते हैं—शुभ और अशुभ । कृष्ण ने, बुद्ध ने एवं महावीर स्वामी ने नागों को अशुभ से हटाकर शुभ की ओर लगाया, मारा नहीं । महाभारत में भी कद्रू माता के शाप से जनमेजय के नाग यज्ञ में दुष्ट सर्प ही मारे गए, न कि निर्दुष्ट मय । ईसा पूर्व तीसरी शताब्दी के भीतर भरतृतस्तूप में नागराज एलापत्र बुद्ध की बर्दना करता हुआ दिखाया गया है । जातक ग्रन्थों में शम्भुपाल नाग भ्रमणधर्म का पालन करता था और त्यागी एवं तपस्वी था ।

ऐसा प्रतीत होता है कि बौद्धों में नागों का शुभत्व उपेक्षित नहीं था,

इसीलिए बोधिसत्वाश्रमभूत जीमूतवाहन जैसा पुष्प नागों की रक्षा करने में कमर कसे दिखाई देता है। इसी कारण बौद्ध धर्म से भी नागों का विशिष्ट सम्बन्ध प्रतीत होता है।

नाग प्रधान होने से वासुकिपुराण में बौद्धों और शैवों दोनों ही सम्प्रदायों का समन्वय किया गया है। यह समन्वय प्रवृत्ति वासुकिपुराण के भीतर प्रतिपद दिखाई देती है। शैव और वैष्णवों का कटु सम्बन्ध मध्य-कालिक भारत में प्रसिद्ध ही है। त्रिदेव की स्थापना के माध्यम से वासुकिपुराण शैवमत के प्रति पक्षपात करते हुए भी शैव और वैष्णवों के विरोध से दूर ही रहा है। बौद्ध सम्प्रदाय में भुक्ति एवं शैव सम्प्रदाय में मुक्ति की प्रधानता पाई जाती है। वासुकिपुराण में भुक्ति तथा मुक्ति का समन्वय बहुत बार किया गया है। पारम्परिक तीर्थस्नान, दान, श्राद्ध, पितृ एवं देवतपण, ब्राह्मणभाजन, हारम तथा यज्ञ आदि धर्मों का मण्डन करते हुए भी वासुकिपुराण मन-वाणी तथा कर्म से शुद्धि, स्नान और स्वाध्याय का पुरस्कार करता है। वासुकिपुराण मध्यकालिक मान्यताओं का पूणतया प्रतिनिधित्व करता है, तथापि इस पुराण के भीतर सकीर्णता का लेशमात्र भी नहीं है।

वासुकिपुराण के भीतर समन्वयभावना के अनुरूप लोक कल्याण-भावना भी दिखाई देती है। प्रायः लौकिक कल्याण भावना द्वारा पारलौकिक कल्याण भावना ही भारतीय दर्शन में अभिप्रेत हुआ करती है, किन्तु वासुकिपुराण में जगत का लौकिक कल्याण भी अभीष्ट है। जीमूत वाहन की "अद्विद्रा भवत्येषा पृथिवी मकलापि हि।" यह भावना आधुनिक युग के समाजवाद की बीजरूप है। कल्पतरु-दान से सकल पृथिवी के दारिद्र्यनाश की कल्पना पौराणिकों ने की है एवं इस कल्पना का मूल "सर्वजनहिताय" में निहित है, इसमें तनिक भी संशय नहीं है। "लोकहिताय" प्रवृत्ति वालों के भी अकारण शत्रु हो जाया करते हैं, यह जीमूतकेतु के मोक्षजों के मनाविकार में स्पष्ट हो जाता है।

सामन्तयुग के भीतर विकसित इस समाजवाद की स्थापना वासुकि-पुराण की प्रदर्शिता ही है। जीमूत वाहन राज्य का परित्याग कर त्याग गव से गर्वाचिन होते हुए भी लोकधर्म से विरक्त नहीं होते, अतः अन्य-आश्रम में भी पितृमेवा में व्यस्त रहते हैं। इस तरह पुराणकार ने विरक्तों को भी लौकिक धर्म से पराङ्मुखता की अनुमति प्रदान नहीं की है।

परिणामतः क्याश्रम में होते हुए भी जीमूतबाहन ने मलयवती से विवाह किया और स्वदेह त्याग द्वारा सङ्खचूड नाग के प्राणों की रक्षा की। इससे स्पष्ट है कि पुराणकार को निवृत्तिपरक जीवन ही अभीष्ट न था, यह बौद्धों की महायान शाखा का प्रभाव दिखाई देता है।

हमारी पुरातन संस्कृति पर कुछ लोगों का आरोप है कि यह अत्यधिक दान का प्रतिपादन करती है। दान द्वारा सम्पन्न लोग कुछ सीमा तक जन-आक्रोश शान्त कर देते हैं, जिससे उनका स्वार्थ सिद्ध हो जाता है, पर वासुकि-पुराण का क्या नायक जगत् की दरिद्रता को नष्ट करने के लिए कल्पनर देना चाहता है, साथ ही दूसरी जाति की रक्षा के लिए अपने प्राणों का भी उत्सर्ग कर देता है, जबकि अभी-अभी विवाह बन्धन में बंधा था। इससे तो उसके किसी भी स्वार्थ पूर्ति का सन्देह नेशमान भी नहीं भ्रमकता है जपितु दूसरों की रक्षा के लिए त्याग-वसिदान की भावना स्पष्ट दिखाई देती है।

परम्परा का पोषण करते हुए भी पुराणकार बौद्धधर्म में प्रभावित हुआ निवृत्तिप्रमग में भी विशेषता को प्रदर्शित करता है, जैसे “नैव यौद्धम्य गानजै सह।” इस भावनावश कुलनाश के श्रास से त्रस्त जीमूत बाहन राज-पाट, घरबार, सब कुछ छोड़ यह कहने हुए—वन चला जाता है।

“राज्यं मुक्त्वा गन्तव्यमित्तं क्वापि वनं मया।

आसतां कृपणा एते मा नृत्स्वकुलसंशयः।”

इस तरह गीता के भीतर अर्जुन को दिए गए श्रीकृष्ण के उपदेश की उपेक्षा ही दिखाई देती है, यह स्पष्ट ही बौद्धमत का प्रभाव है।

जैसे यक्ष पृथिवीतत्त्व प्रधान हुआ करते हैं, वैसे ही नाग जलतत्त्व प्रधान होते हैं, जिसमें सर, बापी, तटाय आदि से इनका सम्बन्ध बनता है। हमका काश्मीर स्पष्ट प्रमाण है, यहां अनन्तनाग, कुक्कड नाग, वैरीनाग आदि नामों से भी नाग प्रधानता पाई जाती है। इसी से डा० वामुदेवभरण अप्पवाल ने काश्मीर को णगपूजा का केन्द्र माना है, जिससे वामुकिपुराण के भीतर नागों के प्रमग में तीर्थों का महत्त्व अप्रासंगिक नहीं है, क्योंकि तीर्थ जलतत्त्व प्रधान हैं ही एवं नाग भी जलतत्त्व प्रधान हुआ करते हैं। दृग्गोलिए वामुकि-पुराण की नागप्रधानता एवं तीर्थप्रधानता भीतर से सुसम्बद्ध है।

आधुनिक वैज्ञानिक युग में सब ओर एक दूसरे का पछाड़ भाग हो आगे बढ़ने की होड़ में सभी विकसित राष्ट्र अपनी आँखों पर पट्टी बांधे हुए हैं

और विकासशील राष्ट्रों पर अपनी घोंसपट्टी जमाना चाहते हैं, जो भयावह हिंसक परमाणु-आयुधों पर आधारित है। उनका मानना है कि जो भी विकास-शील राष्ट्र अपना अस्तित्व बनाए रखना चाहना है, उसे किसी न किसी गुट की शरण में जाना चाहिए। गुट निरपेक्षता में उन्हें तनिक भी विश्वास नहीं है, जिससे तरह-तरह के दबाव डालकर विकासशील देशों का उन्मीलन करने हुए उन्हें अपनी शरण में आने के लिए विवश किया जा रहा है। इस हितवृत्ति से स्वयं को सुरक्षित रखने का एकमात्र उपाय यही है कि विकासशील देश रंग, जाति, धर्म, भाषा-सम्प्रदाय एवं मतमतान्तर के भेदभाव का समूलोन्मूलन कर अपने-अपने राष्ट्र की राष्ट्रीय एकता, प्रभुता, सत्ता एवं जखण्डता का अक्षुण्ण तभी बनाए रख सकने हैं, जबकि वासुकिपुराण में दशाये सबधर्म-समभाव के रंग में अपने को रंगलें।

विज्ञान की चकाचौंध से चमत्कृत इस जगत की आपसी स्पर्धा ही राष्ट्रों में हिंसा की भावना को उद्दीप्त करती है। अफ्रीका में काने-गोर का सघप आपके सामने है। विकसित देशों के पाम वह कल्पवृक्ष है, जिसके विनयन से सकल पृथिवी अदरिद्र हो सकती है, पर वे देश अपने-अपने विनानरूपी कल्पवृक्ष का प्रयोग पृथिवी की दरिद्रता के नष्ट करने के लिए महारक आयुधों का निर्माण करने में अहमहमिक्या लगे हुए हैं। काश ! “अदरिद्रा भवत्यथा पृथिवी सकलापि हि।” जीमूतवाहन की यह भावना उन राष्ट्रों की बुद्धि को प्रेरित करे और हमें धर्म, जाति, सम्प्रदाय, मतमतान्तर, लिंग, बिल्ल, विशेष से ऊपर उठाए, जिससे सबधर्मसमभाव के अनुयायी बन हम अपनी राष्ट्रीय एकता को अक्षुण्ण बनाए रखें, वैसे वासुकिपुराण की प्रेम-लोक-कल्याण एवं त्याग एवं सर्वधर्मसमभाव भावना के बिना हम तो विदव की मुक्ति भी नहीं देख रहे हैं।

भान्य पग्या विद्यतेऽयनाय”

पुराणों में श्रमण-परम्परा

—डा० गोकुल प्रसाद जैन

ऋषभदेव का जन्म “स्वायम्भुव मनु” की पाचवी पीढ़ी में हुआ था। स्वायम्भुव मनु के पुत्र प्रियव्रत, प्रियव्रत के पुत्र अग्नीध्र, अग्नीध्र के पुत्र नाभिराय (अजनाभ) और नाभिराय के पुत्र ऋषभदेव थे।¹

स्वायम्भुव मनु का समय प्राचेतस दस से 43 परिवर्तगुण अर्थात् 16000 हजार वर्ष पूर्व या लगभग 29000 वि० पूर्व माना गया है। स्वायम्भुव मनु वशिष्ठ प्रथम (29000 वि० पूर्व) के समकालीन भी थे। अतः ऋषभदेव का समय तदनुरूप ही लगभग 27000 ईसा पूर्व ग्रहण किया जाना चाहिए।²

ऋषभदेव विश्व सस्कृति के आदि पुरुष हैं। वे सर्वप्रथम सन्नाट, सर्वप्रथम परिव्राट्, धर्मतीर्थ के आद्य प्रणेता, मानव सस्कृति के आद्य सस्कृता और सर्वप्रथम तीर्थंकर थे। वे विश्व की सभी पुराकासिक एवं प्राचीनतम सांस्कृतिक, आध्यात्मिक एवं ऐतिहासिक परम्पराओं में आदिकाल में ही सन्निभित हैं।

ऋग्वेद में स्थान-स्थान पर ऋषभदेव 141 स्थलों पर विभिन्न श्रुचाओं में स्तुतिपरक उल्लेख और उत्कीर्तन हुआ।³ उन्हें पूर्वं ज्ञान का प्रतिपादक, दुष्टों का नाशक और अमरत्व का उपलब्धि कर्ता कहा गया है। ऋग्वेद के केशी सूक्त में भी ऋषभदेव का ही उत्कीर्तन है तथा ऋग्वेद में उल्लिखित आहुत्यों और वातरक्षना मुनि ऋषभदेव के ही अनुयायी थे। यजुर्वेद में अनेक स्थलों पर ऋषभदेव एवं अरिष्टनेमि का स्तुतिगान किया गया है और उनके अज्ञान का अघकार दूर करके मुक्ति प्राप्त कराने की प्रार्थना की गई है।

अथर्ववेद का ऋषि मानवों को ऋषभदेव का आह्वान करने की प्रार्थना

1 श्रीमद्भागवत—11।2।15

2 चतुर्दश मनुओं का इतिहास—डा० कुबरलास व्यास शिष्य

3 ऋग्वेद—52।38, 31।17, 2।33।15 आदि

करता है।¹ ऋषभदेव अग्निदेव के रूप में ससार के उदर का परिपोषण करते हैं।² अथर्ववेद का ब्राह्मण काण्ड ऋषभदेव का ही स्तुतिगान करता है। ऋषभदेव की स्तुति मनुस्मृति में भी की गई है। वहाँ कहा गया है कि अद्वैत तीर्थों में यात्रा करने से जिस फल की प्राप्ति होती है, उतना फल एक आदिनाथ भगवान के स्मरण से होता है।

यही परम्परा अक्षुण्ण रूप से वेदों से लेकर पुराणों तक चली आई है और दस्तुत वैदिक और पौराणिक वाङ्मय में वर्णित “माहेश्वर, त्र्यम्बक, हर, वृषभध्वज, भव, हिरण्यगर्भ, परमेश्वर, त्रिनेत्र, वृषाक, जटी, कपर्दी, निरम्बर, दिग्वक्त्र, यती, आत्मसयमी, ब्रह्मचारी, ऊर्ध्वरेना, ऊर्ध्वमयी, नाभिज, जातवेदस्, विश्ववेदन, प्रजापति, लोकेश, स्वयम्, चतुरानन, त्रिविक्त्र, पुण्डरीकाक्ष, विश्व-भर, नरकान्तक, चक्रपाणि, पद्मनाभ, जनार्दन और योगीश्वर” श्रमण सत्कृति के सम्पापक आदि तीर्थंकर ऋषभदेव के ही विशेषण हैं।

श्रीमद्भागवत में ऋषभदेव को विष्णु का आठवा अवतार माना गया है। श्रीमद्भागवत के पंचम स्कन्ध में ऋषभदेव का विस्तार से वर्णन किया गया है। वहाँ भरत के प्रसंग में कहा गया है कि ऋषभ पुत्रों में श्रेष्ठ भरत श्रेष्ठ, गुण सम्पन्न और परम योगी हुए। शिव पुराण में ऋषभदेव को शिव के 28 योगावतारों में गिनाया गया है और नवा अवतार मान्य किया गया है तथा उन्हें प्राचीनता की दृष्टि से राम और कृष्ण के अवतारों से भी पूर्ववर्ती मान्य किया गया है।

शिवपुराण में ऋषभ का उल्लेख करते हुए लिखा है कि नाभि के ऋषभादि मुनीश्वर पुत्र हुए और उन ऋषभदेव के तीनों पुत्र हुए। उन सब पुत्रों में भरत बड़े थे। तीनों पुत्रों ने दीक्षा धारण कर वीतराग पद की प्राप्ति किया। भगवान ऋषभदेव की कर्मपरायण बुद्धि ने शेष पुत्रों को कायकुशल बना दिया और वे सब कार्य सम्हालने लगे। क्षत्रियोचित कर्तव्य का पालन कर अन्त में मोक्ष मार्ग के पथिक बने।³

ब्रह्माण्ड पुराण में कहा गया है कि ऋषभदेव ने हिमालय का दक्षिण प्रान्त भरत को दिया। अतः इस प्रान्त का नाम भारतवर्ष हुआ।⁴ वायुपुराण में

1 अथर्व वेद—19।42।4

2 वही—9।4।3

3 शिव पुराण—7।2।9, 52।85

4 ब्रह्माण्ड पुराण—पर्व 2।1।4

ऋषभदेव के जीवन-प्रसंग में कहा गया है कि ऋषभदेव ने भरत को राज्य देकर दीक्षा ग्रहण की। भरत ने हिम नामक दक्षिण प्रदेश को सभाला था, अतः इस प्रदेश का नाम भारत प्रसिद्ध है।¹

लिंगपुराण में भी ऋषभदेव का सविस्तार वर्णन करते हुए लिखा है कि उन्होंने भरत के लिए हिमाद्रि का दक्षिण प्रदेश शासन-कार्य के लिए सौंपा था, अतः देश का नाम "भारतवर्ष" प्रसिद्ध है।² इसमें नाभिराजा के वंश का निरूपण करते हुए बताया गया है कि नाभि की रानी मरुदेवी के गर्भ से महान् बुद्धिधारक, राजाओं में श्रेष्ठ, समस्त क्षत्रियों द्वारा पूज्य ऋषभ नामक पुत्र उत्पन्न हुआ। ऋषभदेव अपने ज्येष्ठ पुत्र भरत को राज्य सौंपकर, तथा ज्ञान और वैराग्य का अवलम्बन लेकर इन्द्रियों पर विजय प्राप्त करने लगे। अपनी आत्मा में ही आत्म द्वारा परमात्मा को स्थापना करके निराहारी रहने लगे। ऐसे समय में उनके केश बढ़ गए थे। आशाओं से विप्रमुक्त, सन्देह से रहित उनकी साधना उन्हें मोक्ष की तरफ ले जाने में सहायक हुई।³

माकण्डेयपुराण में ऋषभ पुत्र भरत से भारतवर्ष के नामोल्लेख का वर्णन है।⁴ स्कन्दपुराण में भी भरत से भारतवर्ष के नाम का उल्लेख किया है।⁵

इसी प्रकार, आग्नेयपुराण,⁶ विष्णुपुराण,⁷ कूर्मपुराण,⁸ नारदपुराण,⁹ वराहपुराण,¹⁰ महाभारत,¹¹ वाराही संहिता,¹² प्रभास पुराण,¹³ शतपथ

1 वायु महापुराण—33।52

2 लिंगपुराण—47।24

3 स्कन्दपुराण, कीदार खण्ड—37।57

4 मार्कण्डेय पुराण—52।41

5 अग्नि पुराण—10।112

6 विष्णु पुराण—अश 2, अ० 1।28-39।32

7 कूर्म पुराण—4।138

8 नारद पुराण—48।5

9 वराह पुराण—30।74

10 महाभारत—(अनु० 670)

11 वाराही संहिता—60।11।

12 प्रभास पुराण—49

13 शतपथ ब्राह्मण—6।1।3।18

ब्राह्मण,¹ रामायण,² गरुड पुराण,³ मत्स्य पुराण,⁴ आदि में भी ऋषभदेव के जीवन की घटनाएँ विस्तृत रूप से दी गई हैं। सभी पुराण इस विषय में एकमत हैं कि नाभि के पुत्र ऋषभदेव जैनधर्म के प्रवर्तक थे तथा उनके सौ पुत्रों में श्रेष्ठ भरत थे। ब्रह्माण्ड पुराण में ऋषभदेव को दस प्रकार के धर्म का प्रवर्तक माना है। श्रीमद्भागवत से भी इसी बात की पुष्टि होती है। वहाँ यह बताया गया है कि वासुदेव न आठवाँ अवतार नाभि और मरुदेवी के यहाँ धारण किया। वे ऋषभ रूप में अवतरित हुए और उन्होंने सब आश्रमों द्वारा नमस्कृत मार्ग दिखाया।⁵ इसीलिए ऋषभदेव को मोक्षधर्म की दिक्षा से “वासुदेवाश्रम” कहा है।⁶

ऋषभदेव के सौ पुत्र थे। वे सभी ब्रह्मविद्या के पारंगामी थे।⁷ उनके सौ पुत्रों को आत्मविद्या-विशारद भी कहा है।⁸ उनके श्रेष्ठ पुत्र भरत तो महायोगी थे।⁹ स्वयं ऋषभदेव को योगेश्वर कहा गया है।¹⁰ हठयोग प्रदीपिका में भगवान् ऋषभदेव को हठयोग विद्या के उपदेण्ड के रूप में नमस्कार किया है।¹¹ महाभारत में अजित और शिव को एक व्यक्ति के रूप में चित्रित किया गया है। जैन तीर्थंकर अजित ही वैदिक-बौद्ध परम्परा में भी पूजनीय रहे हैं। सोरेसन ने महाभारत के विशेष नामों का कोष बनाया है। उस काफ में सुपाशवं, चन्द्र और गुग्गुलि ये तीन नाम जैन तीर्थंकरों के आए हैं। महाभारतकार ने इन तीनों को असुर बताया है।¹² वैदिक मान्यता के अनुसार जैनधर्म असुरों का धर्म रहा है। असुर लोग आर्हत धर्म के उपासक थे, इस प्रकार का वगन जैन

1 रामायण—14।22

2 गरुड पुराण—अ० 1।13

3 मत्स्य पुराण—1।4।5-6

4 श्रीमद्भागवत—1।3।13

5 वहाँ—1।12।16

6 वही—1।12।16

7 वही—1।12।20

8 येषां बलु महायोगी भरतो श्रेष्ठ, श्रेष्ठगुण आसीत्

9 श्रीमद्भागवत—5।5।9

10 श्री आदिनाथ नमोस्तु तस्मै येनोपदिष्टा हठयोग विद्या।

11 जैन साहित्य का बृहत् इतिहास, भाग-1, प्रस्तावना पृष्ठ 26

12 विष्णु पुराण—3।17।18

साहित्य में नहीं मिलता है किन्तु विष्णुपुराण,¹ पद्मपुराण,² मत्स्यपुराण,³ देवी भागवत⁴ और महाभारत आदि में असुरों को जैन धर्म का अनुयायी बताया है।

अवतारों के निरूपण में जिस प्रकार ऋषभ को विष्णु का अवतार कहा है वैसे ही सुपाश्र्व को कुप्य नामक असुर का अशावतार कहा है। तथा सुमति नामक असुर के लिए वर्णन मिलता है कि वरुण प्रासाद में उनका स्थान देवों और दानवों में था।⁵

महाभारत में विष्णु और शिव के जो सहस्र नाम हैं उन नामों की सूची में "श्रेयस", अनन्त, धर्म, शान्ति और सम्भव ये नाम विष्णु के आये हैं, जो जैन तीर्थंकर के भी थे। इन तीर्थंकरों के प्रभावशाली व्यक्तित्व और कृतित्व के कारण ही इनको वैदिक परम्परा में भी विष्णु के रूप में अपनाया है। नाम साम्य के अतिरिक्त इन महापुरुषों का सम्बन्ध असुरों से जोड़ा गया है, क्योंकि वे वेद-विरोधी थे। वेद-विरोधी होने के कारण उनका सम्बन्ध श्रमण परम्परा से होना चाहिए यह बात पूर्ण रूप से सिद्ध है।

शान्तिनाथ सोलहवें तीर्थंकर हैं। वे पूर्वभव से जब मेघरथ में तब कबूतर की रक्षा की, यह घटना वसुदेवहिण्डी,⁶ आदि में मिलती है तथा राजा शिवि के उपाध्यायन के रूप में महाभारत में प्राप्त होती है और बौद्ध वाङ्मय में "जीमूतबाहन" के रूप में चित्रित की गई है। यह घटना हमें बताती है कि जैन परम्परा केवल निवृत्ति रूप अहिंसा में ही नहीं, अपितु मरते हुए की रक्षा के रूप में प्रवृत्ति रूप अहिंसा में भी धर्म मानती है।

अठारहवें तीर्थंकर "अर" का वर्णन "अगुत्तरनिकाय" में भी आता है। वहाँ पर तथागत बुद्ध ने अपने से पूर्व जो सात तीर्थंकर हो गए थे उनका वर्णन करते हुए कहा है कि उनमें से सातवें तीर्थंकर "अरक" थे।⁷

उन्नीसवें तीर्थंकर मल्लीनाथ, बीसवें मुनि सुव्रत और इक्कीसवें तीर्थंकर नमि का वर्णन वैदिक और बौद्ध वाङ्मय में कम ही मिलता है।

1 पद्म पुराण, सृष्टि खण्ड, अध्याय 13, श्लोक 170-413

2 मत्स्य पुराण 24।43-49

3 देवी भागवत—4।13।54-57

4 जैन साहित्य का बृहत् इतिहास, पृष्ठ 26, एव वसुदेव हिण्डी (21 सम्प्रक)

5 त्रिपष्ठिशलाका पुरुष चरित्र—5।4

6 अगुत्तरनिकाय, भाग-3, पृष्ठ 256।257

7 बही, ऊरक सुत्त, भाग 3, पृष्ठ 257

ये सभी तीर्थंकर प्रागैतिहासिक काल में हुए ।

आधुनिक इतिहासविद् जो साम्प्रदायिक पूर्वाग्रह से मुक्त हैं और शुद्ध ऐतिहासिक दृष्टि से सम्मत् हैं, वाइसर्वे तीर्थंकर अरिष्टनेमि को एक ऐतिहासिक महापुरुष मानते हैं ।

तीर्थंकर अरिष्टनेमि और वासुदेव श्रीकृष्ण दोनों समकालीन ही नहीं, वरन् एक दशोद्भव भाई-भाई थे । दोनों अपने समय के महान् व्यक्ति थे, किन्तु दोनों की जीवन दिशाएँ भिन्न-भिन्न रही हैं । एक धर्मवीर हैं तो दूसरे कर्मवीर हैं । एक निवृत्तिपरायण हैं तो दूसरे प्रवृत्तिपरायण ।

हरिवंशपुराण में श्रीकृष्ण और अरिष्टनेमि का वंश—वर्णन प्राप्त है ।¹ उसमें श्रीकृष्ण को अरिष्टनेमि का चचेरा भाई उल्लिखित किया गया है । जैन और वैदिक परम्परा में अन्तर यही है कि जैन परम्परा में भगवान् अरिष्टनेमि के पिता समुद्रविजय को वासुदेव का बड़ा भाई माना है ।² वे दोनों महोदर थे, जबकि वैदिक हरिवंशपुराण में चित्रक और वसुदेव को चचेरा भाई माना है । श्रीमद्भागवत में चित्रक का नाम चित्ररथ दिया गया है । वैदिक ग्रंथों में समुद्रविजय का ही अपर नाम चित्रक या चित्ररथ प्रतीत होता है ।

महाभारत में अरिष्टनेमि के लिए शोरिजिनेश्वर और तार्क्य शब्दों का प्रयोग हुआ है ।³ तार्क्य ने सागर को उपदेश दिया था कि मोक्ष का सुख ही सर्वोत्तम सुख है । बौद्ध ग्रंथ लंकावतार में बुद्ध को भी अरिष्टनेमि कहकर उल्लिखित किया गया है ।

तेईसवें तीर्थंकर पाश्वनाथ का जन्म ईसा पूर्व लगभग 9-10वीं शताब्दी में वाराणसी में इक्ष्वाकुवंश में हुआ था । हमन जैकोबी ने बौद्ध साहित्य के आधार पर जैन परम्परा की प्राचीनता स्थापित की और यह सिद्ध किया कि पाश्वनाथ महावीर के लगभग 250 वर्ष पूर्व हुए । धम्म परम्परा के उद्भट प्रतिभाशाली तीर्थंकर पाश्वनाथ का विहार क्षेत्र वार्य और अनाथ दोनों देश रहे हैं । दोनों ही देशों के निवासी उनके परम भक्त रहे हैं ।

1 भगवान् महावीर एक अनुशीलन—देवेन्द्र मुनि घास्त्री

2 महाभारत—149।50, 149।82, 288।4, 288।5-6

3 महापुराण—17।76, 13।128-59

उपनिषद् साहित्य पर नेमिनाथ और पार्श्वनाथ की विचारधारा का विशेष प्रभाव पड़ा है। पार्श्वनाथ इतिहास चर्चित महापुरुष हैं। पार्श्वनाथ को पौर्वात्य और पश्चात्य सभी इतिहासविदों ने ऐतिहासिक महापुरुष माना है। बुद्ध ने भी कुछ समय के लिए पार्श्वनाथ की परम्परा स्वीकार की थी। श्रमण सस्कृति ही नहीं अपितु वैदिक सस्कृति भी पार्श्वनाथ से अत्यधिक प्रभावित हुई तथा उन्होंने वैदिक सस्कृति के भौतिकवादी स्वर को आध्यात्मिकता का नया आलाप दिया।

उपनिषद् साहित्य पार्श्वनाथ के पश्चात् निर्मित हुआ। उपनिषदों में परा-विद्या और अध्यात्म का पक्ष पार्श्वनाथ के कारण प्रबल और मुखर हुआ। वस्तुतः सम्पूर्ण उपनिषद् साहित्य वैदिक विचारधारा के निकट नहीं है, उस पर श्रमण विचारधारा का प्रभाव स्पष्ट परिलक्षित होता है।

पार्श्वनाथ के पश्चात्, छठी शताब्दी ईसा पूर्व के महान् क्रान्तिकारी व्यक्तित्व महावीर ने मूलभूत समस्याओं के मौलिक समाधान पूर्वक धर्म को अधिक प्रभावक और व्यवस्थित ढंग से प्रस्तुत किया। उन्होंने अनुभूत तत्त्वज्ञान का प्रस्तुतीकरण किया और समुचित सब व्यवस्था की। उन्होंने व्यक्ति स्वातंत्र्य को सामाजिक और धार्मिक घरातल पर प्रतिष्ठापित किया। महावीर सजग पुरुषार्थी थे। वे विधुष्य प्रज्ञा के धना थे और सत्य के तत्त्वस्पर्शी शास्त्रक थे। पञ्चयाम पर आधारित महावीर के जीवन दर्शन की निष्पत्ति अहिंसा है। महावीर से समग्र दार्शनिक, धार्मिक, नागरिक एवं राजनैतिक क्षेत्र निरन्तर प्रभावित होने रहे हैं।

महावीर का चिन्तन आधुनिक चिन्ता के अधिक निकट दिखाई देता है। महावीर ने जनभाषा प्राकृत में सारा उपदेश दिया। स्वाध्याय और अनेकान्त के रूप में महावीर का योगदान विशेष उल्लेखनीय है।

महावीर के काल में सोलह महाजन पद विद्यमान थे। उनका युग विशेष रूप से महत्वपूर्ण है क्योंकि यह वही समय था जबकि ईरान जेरूसलेम, फिलिस्तीन में जिरेमिया और ईजिप्स, चीन में कन्फ्यूसियस और लाओत्से, यूनान में पाइथागोरस, अपलातून और मुकरात प्रभृति उच्चकोटि के चिन्तक अपना चिन्तन प्रस्तुत कर रहे थे तथा भारत वसुधैव कुटुम्बकम्, मरुच-सिगोशाल, अजित केश कम्बलि, प्रकृष कात्यायन, सजय, बेलिट्ठिठपुत्त, गौतम बुद्ध और शातपुत्र (निगण्ठानपुत्र) एवं अन्य विचारक अपने-अपने ढंग से तात्त्विक ज्वलन्त दार्शनिक प्रश्नों का समाधान प्रस्तुत कर रहे थे।

जैन पुराणों में तो आद्योक्त समग्र धर्मा परम्परा ही विद्यमान है। इस दृष्टि में महापुराण,¹ उत्तरपुराण, पुरुदेव चम्पू,² वामुदेव हिम्डी, हरिदत्त-पुराण, आदिपुराण, त्रिषष्टि शलाका पुरुषचरित, पुराणसार, आदिनाथचरित, जम्बूद्वीप पञ्चाति, तिलोय पञ्चाति, पञ्चम चरित, उत्तराश्रयन सूत्र, म्यानागन्त्र, भगवती सूत्र आदि विशेष उल्लेखनीय हैं।

1 पुरुदेव चम्पू—6132

2 वामुदेव हिम्डी (प्रथम खण्ड, पृष्ठ 86)

राष्ट्रीय एकता का मूर्तरूप • जम्बूद्वीप

—डा० तुलसीराम शर्मा

पुराण सर्व-जनसाधारण के लिए रचे गए थे—यह बात सर्व विदित ही है। पुराणों में वर्णित विषयों की सूची पर एक निगाह डालने से भी यह बात स्पष्ट हो जाती है कि पुराण का पाठक भारी-भरकम विषयों में जाना नहीं चाहता। उसकी केवल हल्के-फुल्के विषयों में ही रुचि है। पुराणों में वर्णित अनेक विषयों में जम्बूद्वीप वर्णन अत्यन्त प्रसिद्ध है।

यहाँ प्रश्न यह पैदा होता है कि जम्बूद्वीप वर्णन में जिन बातों की चर्चा की गई है, वहाँ से हम राष्ट्रीय एकता के सूत्र कैसे प्राप्त करते हैं। सबसे पहले यह समझना जरूरी है कि आज हम राष्ट्रीय एकता की बात ही क्यों करते हैं। इसका उत्तर यह है कि हमारे वर्तमान युग के विभिन्न प्रकार के दबावों ने हमारी राष्ट्रीय चेतना को इतना खण्डित कर दिया है कि हमारे लिए यह एक मजबूरी हो गई है कि हम राष्ट्रीय एकता की बात को नये सिरे से उठाएँ। हम आम जनता को यह समझाएँ कि प्राचीनकाल में भी हमारा एक राष्ट्र-राज्य था और उसकी सीमाओं का निर्धारण जम्बूद्वीप के द्वारा ही होता था। यदि आज की शब्दावली में कहे तो एशिया के इस महान भू-भाग में जम्बूद्वीप के अतिरिक्त अनेक द्वीप भी थे। परन्तु पुराणों की दृष्टि में जम्बू-द्वीप ही एक ऐसा द्वीप था जहाँ हमारी आशाओं-आकांक्षाओं की पूर्ति होती थी। पुराणों में जम्बूद्वीप की बहुत चर्चा की गई है। उन तमाम द्वीपों में जम्बूद्वीप ही ऐसा द्वीप था जहाँ हमारा मन अनेक अनेक जन्मों के बाद भी वहाँ ही रमता चाहता है। साधारण मानव तो क्या देवता भी इस लोक में जम्बूद्वीप में जन्म पाना एक पुण्यकारी बात मानते हैं। प्रश्न यहाँ पाप एवं पुण्य का नहीं है। प्रश्न यह है कि ऐसे लोगों ने पूर्व जन्म में कौन-से कार्य किये थे जिससे उनका जन्म इस भू-भाग में हुआ। इसका दूसरा विकल्प यह है कि भगवान् ने स्वयं उन लोगों पर प्रसन्न होकर उनको इस लोक में भेज दिया है। देवता तरस रह हैं कि हम भी इस भारत के प्रागण में जन्म ले सकें जिस जन्म द्वारा हमें उस

मुकुन्द की सेवा करने का अवसर मिल सकेगा। हमारी इच्छा ऐसे जन्म के लिए ही है।¹ एक ओर कल्पों तक की लम्बी आयु उपलब्ध है और दूसरी ओर एक क्षण भर वाली वह आयु श्रेयस्कर है जहाँ हमारा जन्म भारतवर्ष के इस द्वीप में होगा क्योंकि क्षण भर वाली इस आयु में तो अपने सत्कर्मों द्वारा हरि के उस अमय पद को प्राप्त कर सकेंगे।² जहाँ पर वैकुण्ठ को देने वाली जम्बुन चर्चा नहीं है, ऐसे साधु-सन्ध्यामी नहीं हैं जो भागवत कथा में रस लेते हों, जहाँ पर भागवत रस से ओतप्रोत यज्ञ एवं महोत्सवों का सम्पादन नहीं होता है, ऐसा स्वर्ग भी किसी काम का नहीं है।³ भागवत पुराण ऐसी उन्नियों से परिपूर्ण है। ये सभी उन्नियाँ एक ऐसे तथ्य की ओर संकेत करती हैं जो भारत का भूमि-भाग हमारा अपना था और आज भी है। अनेक द्वीपों में यह जम्बूद्वीप सर्वश्रेष्ठ है। इसका विस्तार नौ सौ योजन तक फैला हुआ था। यह हमारी कर्मभूमि एवं स्वर्ग तथा अपवर्ग को देने का साधन है।⁴ यहाँ के निवासी इस द्वीप की नदियों का जल पीकर हृष्ट पृष्ट होते हैं।⁵ मुनि लोग यहाँ पर तपश्चरण करते हैं। याज्ञिक यज्ञों को करते हैं। परलोक को ध्यान में रखकर यहाँ के लोग दान देते हैं।⁶ विष्णु पुराण की राय में यह जम्बूद्वीप हमारी कर्मभूमि है। इसके अतिरिक्त अन्य सभी भूमियाँ भोग भूमियाँ हैं।⁷ लोग अपने अच्छे कर्मों के द्वारा ही इस भू-भाग में जन्म ग्रहण करते हैं।⁸ इस द्वीप में एक बार जन्म लेने से मृत नहीं भरता, अब तो जन्म मिल चुका, न जाने अगले जन्म में हम कहाँ होंगे? यह चिन्ता है उस मानव की जो इस द्वीप में बार-बार जन्म लेना चाहता है क्योंकि इसमें जन्म लेने वाले लोग इन्द्रियों से विहीन

1 भागवत पुराण 5, 19, 21, गोरखपुर, मवत् 2033 पृ०, 252.

2 भागवत् पुराण 5, 19, 23, पृ० 253

3 वही—पृ०, 263

4 विष्णु पुराण—2, 3, 2, दिल्ली, 1980, पृ०, 259

5 वही—पृ०, 263

6 वही—पृ०, 264

7 (i) विष्णु पुराण—2, 3, 22, पृ०, 264

अत्रापि भारत श्रेष्ठ जम्बूद्वीपे महामुने ।

यतो हि कर्मभूमिरेषा ततोऽया भोगभूमय ॥

(ii) मार्कण्डेय पुराण 55, 22, कलकत्ता, 1962, पृ० 214

8 विष्णु पुराण, 2, 3, 24, पृ०, 264

नहीं होते हैं।¹ इस जम्बूद्वीप में ऐसे अनेक जनपद हैं जहाँ पर मनुष्य बहुत समय तक मृत्यु को प्राप्त नहीं होता है। यहाँ पर कोई आघियाँ एवं व्याघ्रियाँ भी नहीं हैं। यहाँ पर हर समय सुख ही रहता है।² यहाँ के लोगो को भक्ष्य, भोज्य, पान एवं अन्य चीजों की कमी नहीं है। यहाँ के लोग इन सब वस्तुओं से प्रसन्न रहते हैं। यहाँ की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यहाँ पर बीता नमय मानुष ही नहीं पहता।³ जम्बूद्वीप के सदृश में एक और दात भी महा पर कही गई है। वह वास्तव में विचारणीय है कि स्वर्ग एवं नरक किसी स्थान विशेष के नाम न होकर वे केवल हमारी मानसिक स्थिति के ही द्योतक हैं। स्वर्ग वह है जो हमारे मन को अच्छा समता है। नरक इससे विपरीत है। अर्थात् जो हमारे मन को अच्छा नहीं लाता है। नरक पारवारक है तथा स्वर्ग पुण्यकारक है।⁴ इस जम्बूद्वीप के लोग बहुत ज्ञानी पुरुष थे। उनकी न केवल इस द्वीप में आत्मिक लगाव था परन्तु उनकी दुःख एवं सुख की अनुभूति मात्र कल्पना पर आधारित नहीं थी। जम्बूद्वीप के इन निवासियों का विचार था कि वास्तव में वस्तु एक ही है। वही वस्तु दुःख के लिए होती है, वही सुख का कारण बनती है। वही ईर्ष्या को जन्म देती है। उसी वस्तु के कारण क्रोध पैदा होता है। वस्तु का विषुद्ध बस्त्वात्मक रूप कहाँ होता है ?⁵ एक ही वस्तु कभी मन को अच्छी लगती है तो कभी वही वस्तु मन में दुःख पैदा करती है। कभी उमी वस्तु को लेकर मन में क्रोध पैदा होता है। वही वस्तु कभी-कभी मन में प्रमाद भी पैदा करती है।⁶ वहाँ के निवासियों में एक प्रकार

1 विष्णु पुराण—2, 3, 26, पृ०, 265

2 वही—पृ०, 283-84

तेषु पुण्या जनपदाश्चिराच्च भ्रियते जन ।
नाघयो व्याघ्रयो वापि मर्ध्वकालमुख तत् ॥

3 वही—2, 5, 9, पृ०, 295

4 वही—2, 6, 42, पृ०, 305

मन प्रीतिकर स्वर्गो नरकस्तद्विषयम् ।
नरकस्त्रांसज्जे वै पापपुण्ये द्विबोत्तम ॥

5 वही—2, 6, 33, पृ०, 305

वस्त्वेकमेव दुःखाय सुखानिर्घोद्भवान् च ।
कोपाय यत्नस्तस्माद् वस्तु बस्त्वात्मकं बुत ॥

6 वही, 2, 6, 44, पृ०, 305

तदेव प्रीतये भूत्वा पुनर्दुःखाय जायते ।
तदेव कोपाय तत् प्रसादाय च जायते ॥

की भावना थी जिसका नियन्त्रण केवल मन द्वारा ही होता था। उनका विचार था कि समार में कोई भी चीज दुःखात्मक नहीं है। दुःख भी सुखात्मक नहीं है। दुःख एवं सुख केवल मन के परिणाम मात्र हैं। वे सब अपनी-अपनी परिस्थितियों में विलक्षण प्रतीत होते हैं। केवल परिस्थिति ही सुख को दुःख में भी बदल सकती है तथा परिस्थिति विशेष में इससे विपरीत भी सम्भव है। यही इनकी विक्षणता है।¹ जम्बूद्वीप के लोगों के लिए यह भारत भूमि कर्म-भूमि तो थी परन्तु वे कर्म के अतिरिक्त ज्ञान को सर्वश्रेष्ठ मानते थे। उनका विचार था कि ज्ञान ही परम ब्रह्म है। कभी-कभी ज्ञान भी बाध का कारण बनता है। यह सारा विश्व ही ज्ञानात्मक है। ज्ञान से बढ़कर कोई चीज नहीं है। ज्ञान की सीमा में विद्या एवं अविद्या दोनों ही जाती हैं।²

पुराणों में वर्णित अनेक द्वीपों सहित जम्बूद्वीप का वर्णन अपनी एक विशिष्टता रखता है। यह वर्णन मात्र वर्णनात्मक न होकर हमारी धार्मिक एवं सामाजिक भावनाओं को स्पर्श करता है। यह विवरण एक द्वीप का वर्णन न होकर वहाँ के लोगों की वृत्तियों, भावनाओं एवं क्रियाकलापों का भी सूचक है। वर्णन को पढ़कर यह यह बात अपने आप में काफी माफ हो जाती है कि यहाँ के निवासी इससे धार्मिक रूप से जुड़े हुए थे। धर्म उस काल का सबसे बड़ा प्रधान कारण था जो मानव मात्र को एकमूर्त्रता में बांधे रखता था। लोग अपने अपने विभिन्न धार्मिक कृत्यों का सम्पादन इस लोक में इस भाषा से करना चाहते थे कि आगे भी अगले जन्म में इस भारत के भूमि-भाग अर्थात् जम्बूद्वीप में रहने का अवसर प्राप्त होगा। कमबख्त की आशा इतनी बलवती थी कि वे इस भूमि भाग को जन्म-जमान्तर में भी छोड़ने को तैयार नहीं थे। विभिन्न सम्प्रदायों में दीक्षित—शैव, शाक्त एवं वैष्णव सभी सम्प्रदाय के लोगों की हार्दिक इच्छा इसी लोक में निवास करने की थी। देवता भी इसी इच्छा से प्रेरित होकर यहाँ पर वास करने की कामना करते थे—यह सब हम ऊपर देख आये हैं। जम्बूद्वीप अपने आप में एक राष्ट्र-राज्य के समान

1 विष्णु पुराण—2, 6, 45, पृ०, 306

तस्माद् दुःखात्मक नास्ति न च किञ्चिन् सुखात्मक ।
मनस परिणामोऽयं सुखदुःखादिविलक्षण ॥

2 वही—26, 46, पृ०, 306

ज्ञानमेव पर ब्रह्म ज्ञान बन्धाय चेष्यते ।
ज्ञानात्मकमिदं विश्वं न ज्ञानाद् विद्यते परम् ।
विद्याविद्येति मैत्रेय ज्ञानमेवावधारय ॥

ही था जिसकी राष्ट्रीय एकता की अभिव्यक्ति इन तमाम प्रकार के वर्णनों द्वारा होती है। यहाँ के निवासी जम्बूद्वीप के इन भूमि-भाग की नदियों, पर्वतों, वृक्षों, सरोवरों एवं अन्य धार्मिक स्थलों से भावनात्मक स्तर पर जुड़े हुए थे। इन द्वीप का वर्णन अधिकांश रूप से यहाँ के हेमकूट, हिमाद्रि आदि अनेक पर्वत, नदियाँ, वृक्षों एवं अन्य स्थलों को ही स्थायित्व करता है। यह सब भाग जब पदार्थ में होकर जम्बूद्वीप के निवासियों के जीवन में इतने घुले-मिले हैं कि पुराणकार इनका वर्णन करते यकता ही नहीं है। जम्बूद्वीप की राष्ट्रीय एकता इन सभी स्थलों से भावनात्मक रूप में जुड़ी थी। यदि हम इन वर्णन की आज भी इसी दृष्टि से पढ़ें तो हम यह पाते हैं कि हमारा यह प्राचीन जम्बूद्वीप भारत की प्राचीन अखण्डता एवं राष्ट्रीय एकता का मूर्त रूप ही है।

**“देवीभागवतपुराण मे शक्ति-तत्त्व दर्शन
—राष्ट्रीय एकता के सन्दर्भ मे”
—डा० श्रीमती शशि प्रभा ‘कुमार’**

श्रीमद्देवीभागवत¹ शक्ति धर्म का एक प्रमुख ग्रन्थ माना जाता है। इसमे शक्ति की सर्वोपरि प्रधानता को स्वीकार कर शक्ति तत्व का विस्तृत प्रतिपादन किया गया है। यहा शक्ति को ‘देवी’ भी कहा गया है व ‘भगवती’ भी—और इन्हीं दोनों नामों के आधार पर शक्ति की सर्वोच्च महिमापरक पुराण ‘देवी-भागवत’ का नामकरण हुआ। देवीभागवतपुराण के प्रारम्भ मे ही कहा गया है कि त्रिलोकी मे चर-अचर जितने प्राणी हैं, उन सब मे विराजमान देवी ही आद्याशक्ति है। वही आदिशक्ति परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी वाणी के रूप मे विद्यमान है और वही ब्रह्मा, विष्णु तथा शिव के द्वारा आराधित है।² वस्तुतः वही ब्रह्मा की सृजनशक्ति, विष्णु की पालनशक्ति, शिव की

1. यद्यपि वैष्णव मतानुसार इसे महापुराण नहीं, एक उपपुराण माना जाता है किन्तु इसमे महापुराण के सभी लक्षण पूर्णतः विद्यमान हैं। अन इत विषय मे बहुत विवाद है कि वैष्णव भागवत पुराण को महापुराण माना जाये या देवीभागवत पुराण को/दृष्टव्य —

(अ) Goyal, S R, A Religious History of Ancient India, Vol II, p 295

(आ) Lalve, P G, Studies in the Devi Bhagawata, p 25 34

(इ) Kumar, Pushpendra, Sakta Cult in Ancient India, p 42-52

- 2 “पश्यन्ती मध्यमा यो तनु भगवती वैखरी वर्णरूपा ।
सास्मद्वाच प्रसन्ना विधिहरिगिरिशाराधिताल करोतु ॥”

सहाराशक्ति, सूर्य की प्रकाशनशक्ति और अग्नि की ज्वलनशक्ति है।¹ शक्र, इन्द्र, अग्नि एवं पवन—ये सब स्वतन्त्ररूप से अपने-अपने कार्य का सम्पादन नहीं कर सकते किन्तु जब वह आद्याशक्ति इन्हें सहयोग देती है, तभी ये अपने-अपने कार्य में सफल होने हैं। इन कार्य कारणों में यही प्रत्यक्ष सिद्ध होता है कि वह शक्ति ही सर्वोपरि है। सम्पूर्ण शाम्बों से भी यही बात निश्चित होती है कि शक्तिहीन पुरुष चेष्टारहित हो जाता है। अतएव सम्पूर्ण जगत् में शक्ति को ही सर्वोपरि ममज्ञता चाहिए।²

भारतीय सस्कृति में शक्ति-उपासना की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। 'सर्वं शाक्तमजोजनत्' इस उक्ति के अनुसार ममघ्न मृष्टि शक्ति से ही उत्पन्न है और मृष्टि के आदि में केवल यह शक्ति ही थी—“मैषा परा शक्ति।³ ब्रह्मसूत्र में भी कहा गया है—‘सर्वोपेता तद्दर्शनात्’।⁴ अर्थात् वह पराशक्ति सर्वमामर्ष्य से युक्त है क्योंकि यह प्रत्यक्ष दिखाई देता है। उस ब्रह्मरूप चेतन शक्ति के दो भेद हैं—एक निर्गुण और दूसरा सगुण। इसी आधार पर देवीभागवत में भी भगवती को निर्गुण-सगुण, उभयरूपात्मिका स्वीकार किया गया है।⁵ उन्हीं ब्रह्मवैष्णव चितिशक्ति को आप्तपुरुषों ने विभिन्न दृष्टियों में वर्णित किया है—कुछ लोग इसे तप कहते हैं, कुछ तम और कुछ अन्य ज्ञान, माया या प्रधान, प्रकृति, शक्ति, जज्ञा, विमर्श या अविद्या नाम से प्रकट करते हैं।⁶ शक्ति तत्त्वतः एक ही है, किन्तु आराधकों के गुण-कार्य भेद में उसके महाकाली, महालक्ष्मी, महासरस्वती या शिव, विष्णु और ब्रह्मा के समानधर्मा रूप हो जाते हैं। वेदों ने देवी को ओंकार की अर्धमात्रा तथा गायत्री में प्रणव माना है।⁷ स्वयं देवी ने हिमालय को सम्बोधित करते हुए कहा है कि पहले

1 दे० भा० 1 8 28-30

2 वही 1 37-39

3 बहुचोपनिषद्

4 शं० सू० 21

5 “निर्गुणा सगुणा चेति द्विधा प्रोक्ता मनीषिभिः ।
सगुणा रागिभिः सेव्या निर्गुणा तु विरागिभिः ॥ दे० भा० 1 8 40

6 ‘केचित् ता तप इत्याह्वयन्त’ केचिज्जट परे ।
ज्ञान माया प्रधान च प्रकृति शक्तिमप्यजाम् ॥
विमर्श इति ता प्राहुः शैवशास्त्रविशारदाः ।
अविद्यामितरे प्राहुर्वेदनत्वार्यचिन्तकाः ॥—वही 7.32 10

7 वही० 1 5 52

केवल में ही थी, दूसरी किसी वस्तु की सत्ता नहीं थी—उम समय मेरा रूप सत्, चित् एव आनन्दमय परब्रह्म था ।¹

भारतीय दर्शन में भी आद्याशक्ति के रूप में प्रकृति को ही माना गया है । त्रिगुणात्मिका प्रकृति उसी शक्ति के बल से सृष्टि के समय विकासोन्मुख होती है और पुरुष से उसका संयोग भी शक्ति के द्वारा ही होता है । अतः शक्ति का जगत् में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है । एक एव द्विधा जात —सामवेद के इस वचन द्वारा भी यहो सकेत मिलता है कि ईश्वर ने स्वयं को प्रकट करने के लिए प्रकृति और पुरुष—इन दो भागों में विभक्त किया । देवीभागवत पुराण में इसी भाव का विस्तार किया गया है । तदनुसार, ईश्वर ने जो स्त्री-तत्त्व प्रकट किया, उस ही माया, महामाया या शक्ति कहते हैं । उसका और ब्रह्म का स्वभाव एक माना गया है । प्रकृति ब्रह्म से उत्पन्न एव उसके सब गुणों से युक्त है । सृष्टि के विस्तारहेतु प्रकृति न ही स्वयं को देवी के रूप में प्रकट किया ।

आद्याशक्ति वह देवी भगवती सर्वचैतन्यरूपा अर्थात् सर्वात्मस्वरूपा है, सबका प्रत्यक्ष चैतन्य आत्मस्वरूप ब्रह्म वही है ।² धर्मा परब्रह्म है, और धर्म उस परब्रह्म की ज्ञान, इच्छा व क्रियारूप शक्तियाँ हैं । इच्छा ही बल है और वही शक्ति है । उसी से विश्व की उत्पत्ति, स्थिति और संहार कार्य चलते हैं । स्वयं देवी ने स्पष्ट शब्दों में घोषित किया है कि मुझमें और परब्रह्म में सदा एकता है, कभी भेद है ही नहीं । जो परब्रह्म है, वही मैं हूँ और जो मैं हूँ, वही परब्रह्म है ।³

यद्यपि अपने शुद्ध, पारमार्थिक स्वरूप में ब्रह्म स्त्री, पुरुष या नपुंसक में से कुछ भी नहीं है⁴, तथापि व्यावहारिक दृष्टि से वह चित्, भगवती, देवी, शक्ति आदि स्त्री वाच्य शब्दों से, आत्मा पुरुष, भगवान्, देव आदि पुल्लिङ्ग शब्दों से

1 ‘अहमेवास पूर्वं हि नायत् किञ्चिन्नगाधिप ।’—दे० भा० १ 31 2

2 ‘सर्वं सत्त्विदेमेवाह नान्यदस्ति सनातनम् ।’—वही० 1 15 52

3 ‘सर्वचैतन्यरूपा तामाद्या विद्या च धीमहि ।

बुद्धि या न प्रचोदयात् ।’—वही 1 1 1

4 ‘सदकत्व न भेदोऽस्ति सर्वदैव ममास्य च ।

योऽसौ साऽहमह यासौ भेदोऽस्ति मतिविघ्नमात् ॥’—वही० 3 2

5 ‘न स्त्री न पुमानेया नैव चैव नपुंसकम्’—गुह्यकाम्पी उपनिषद् 65

तथा ब्रह्म, ज्ञान आदि नपुंसकलिंग शब्दों में व्यवहृत होता है वस्तुतः निर्गुण उपासक की दृष्टि में तो ब्रह्म न स्त्री है न पुरुष, वह निर्विशेष आत्मारूप ही है¹ किन्तु सगुण उपासक की दृष्टि में तो रसरूप वही शक्ति किसी के लिए स्त्रीरूप में, किसी के लिए पुरुषरूप में, किसी के लिए कुमाररूप में और किसी के लिए कुमारीरूप में स्वयं को प्रकट करती है।² अतः केवल उपासकों की भावना के आधार पर ही निर्विशेष, निर्गुण, निराकार ब्रह्म में भिन्न-भिन्न रूपों की कल्पना की जाती है³, अन्यथा असंख्य ब्रह्माण्डों के उत्पादन, पालन तथा सहार करने की 'शक्ति' से सम्पन्न तत्त्व ही 'ब्रह्म' है। हमारे आत्मदर्शी उपनिषत्कार ऋषियों के अनुसार भी ब्रह्म में अन्तर्निहित शक्ति ही सृष्टि का कारण है, वही समस्त कारणों की संचालक अन्तर्शक्ती है।⁴ वही पराशक्ति है जो सगुण व निर्गुण ब्रह्म से सर्वथा अभिन्न है।

देवी भागवतपुराण में परब्रह्म के इन दोनों ही रूपों को 'शक्ति' नाम से निर्दिष्ट किया गया है। इसी सर्वव्यापी, चिन्मय पराशक्ति का, जो सगुण और और निर्गुण, साकार और निराकार, दोनों है, शाक्तजन विश्व का चेतन कारण समझते हैं तथा उसे वेदान्त प्रतिपादित ब्रह्म से अभिन्न मानते हैं। उपनिषद् के शब्दों में जो अद्यत् के निमित्त और विवर्तोपादानकारण सच्चिदानन्द परब्रह्म की स्वाभाविक पराशक्ति है⁵ वही देवी भागवतपुराण की प्रतिपाद्य शक्ति है। किन्तु उल्लेखनीय है कि ब्रह्म की यह शक्ति अपने आश्रय से अलग नहीं है। शक्ति और शक्तिमान में बह्वि तथा दाहकता-शक्ति के सदृश सर्वदा अभेद बना रहता है।⁶ शक्ति में रहित भगवान् कभी शक्तिमान् नहीं हो सकते एवं शक्तिमान् से रहित शक्ति नहीं हो सकती। इसीलिए इन्हें सर्वथा स्वतन्त्र दो तत्त्व नहीं माना जा सकता। भगवान् शब्द का बीज है 'भग' और

1 'अतएव हि योगीन्द्रं स्त्रीपुंभेदो न गण्यते।'—दे० भा० ६।१।१

2 'त्व स्त्री त्व पुमानसि त्व कुमार उत वा कुमारी।'—श्वेता० 5।10
तथा—सा च स्त्री सा च पुमान् सा कुमार सा कुमारिका।

—गुह्यकाली उप०

3 'उपासकानां कार्याय ब्रह्मणो रूपकल्पना।'—रा० पू० ता० उ० 1।7

4 देशात्मशक्ति स्वर्गुर्निगूढाम्।'—श्वेता० 1।3

5 'परास्य शक्तिर्विविधं व्युत्पद्यते।' वही०

6 'शक्तिश्च शक्तिमद्रूपाद् व्यतिरेकं न वाञ्छति।

तादात्म्यमनयोनित्यं बह्विदाहिकयोरिव ॥'—शक्तिरश्चनं

‘मग’ का अर्थ ही है ‘शक्ति’। अतः शक्ति से ही वह अद्वितीय ब्रह्म सद्ब्रह्म ही होता है। शक्ति ग्रन्थों में तो यहाँ तक कहा गया है कि शिव में जो इकार है, वह शक्ति का ही सूचक है। इस शक्ति के बिना तो शिव भी शिव की भाँति निष्क्रिय हो जाते हैं।¹ इसीलिए शिव-शक्ति का साम्य या समभाव ही अद्वैत है और इन दोनों का वैषम्य ही द्वैत। इससे यह सबेता भी मिलता है कि किसी भी शिव या मगल कार्य के लिए शक्ति अनिवार्य है। अतः शिव और शक्ति को तो अभिन्न माना ही गया है², शक्ति को प्रकृति एवं पुरुष—इन दोनों का भी प्रतीक माना गया है तथा इन दोनों में कोई अन्तर नहीं माना गया। जैसे बाहिका शक्ति अग्नि में पुष्पक नहीं है वैसे ही शक्ति या परम प्रकृति परम पुरुष से अभिन्न है।³

यही आद्याशक्ति (या परम प्रकृति) शाक्त सम्प्रदाय की आराध्या है। पौराणिक शक्तिवाद में देवी के इस स्वरूप में उच्चतम दार्शनिक सिद्धान्तों को भी आत्मसात् कर लिया है। इसीलिए देवीभागवत पुराण में शक्ति अपनी सार्विकी, राजसी एवं तामसी शक्तियों के साथ स्वतन्त्र भक्ता के रूप में दर्शाई गई है। वह शिव या विष्णु की परमो नहीं, अपितु सृष्टि, स्थिति एवं संहार करने वाली महाशक्ति है।⁴ यहाँ देवी को ‘महामाया’ एवं ‘ब्रह्मविद्या’ दोनों नामों से अभिहित किया गया है।⁵ ससार की रचना करते समय वे योगमाया, महामाया या विष्णुमाया है जो ससारी मनुष्य को अभित करने वाली शक्ति है, जिन्हें केवल ब्रह्मविद्या की सहायता से ही जीता जा सकता है। दार्शनिक दृष्टि से इसका तात्पर्य यही है कि ससार में केवल एक ही शक्ति है जो सर्वत्र व्याप्त है। केवल ससारी, मनुष्यों की दृष्टि में वही महामाया है और मुमुक्षु जीवों की दृष्टि में वही ब्रह्मविद्या है जो तीनों गुणों से परे है। वही सब जीवित व्यक्तियों का प्राण है, वही बुद्धि, लक्ष्मी, ज्ञान्ति, अद्धा, मेधा और स्मृति है।⁶

1 शिवः शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुम् ।

न चेदेव देवो न तल्लु कुशल स्पन्दितुमपि ।’—सौन्दर्यलहरीस्तोत्र

2 शिवस्याभ्यन्तरे शक्तिः शक्तेश्चैवभ्यन्तरे शिवः ।

अन्तरं नैव पश्यामि चन्द्रचन्द्रिकयोरिव ॥’—शाक्तताम्र

3 दे० भा० 9 38 28

4 वही० 1 2 5

5 वही० 1 5 51

6 वही 1 5 54

यह आदिशक्ति ही इस सृष्टि का प्रधान कारण है। वही पृथ्वी, जल, तेज, वायु एवं आकाश—इन पंचतत्वों का भी कारण है और रूप, रस, गन्ध, स्पर्श एवं शब्द का भी हेतु कही गई है। वही सृष्टि का निमित्त भी है और उपादान भी—अन्य सब कारण तो केवल नाम मात्र के हैं।¹ ऐश्वर्य तथा पराक्रमस्वरूपा एवं इन दोनों को प्रदान करनेवाली शक्ति नित्य के व्यावहारिक जीवन में विपत्तियों को दूर करने वाली है।² यह महाशक्ति ही शारीरिक विकार, मोह, अहंकार, आसक्त्य, राग-द्वेष तथा वासना के प्रतीक मधु-कंदभ, महिषासुर, शुम्भ निशुम्भ, घञ्जलोचन, चण्ड-मुण्ड तथा रक्तबीज आदि असुरों का लीला ही लीला में विनाश कर देती है। यही देवी अपने तृतीय नेत्र से ज्ञान की वर्षा कर जानियों को अमृत प्रदान करती है। स्वयं देवी अपने अवतार का प्रयोजन बताते हुए कहती हैं कि श्रेष्ठ पुरुषों की रक्षा करना, वेदों को सुरक्षित रखना ही मेरे कार्य हैं जो अनेक अवतार लेकर मेरे द्वारा किये जाते हैं। प्रत्येक युग में मैं ही उन-उन अवतारों को धारण करती हूँ।³

देवीभागवतपुराण के मध्यम स्कन्ध में देवी गीता प्रकरण के अन्तर्गत शक्ति के विराट, आध्यात्मिक स्वरूप को प्रकट किया गया है। यहाँ भी उस मातृरूपा उपास्य देवी को परब्रह्म, शुद्ध चैतन्य या आत्मा कहा गया है। उसी की एक शक्ति के रूप में माया का वर्णन है। 'माया' एक सद्रूप तत्त्व है जो सदा ब्रह्म या आत्मा में रहता है, जैसे—अग्नि में उष्णता, किन्तु यह ब्रह्म के वास्तविक रूप को ढक लेती है। यही माया ब्रह्म के साथ मिलकर जगत् का निमित्त एवं उपादान कारण है। यही प्रधान, प्रकृति, शक्ति या अविद्या है, शैवजन इसे ही 'विमर्श' कहते हैं। ब्रह्म में इच्छाशक्ति, ज्ञानशक्ति और क्रिया-शक्ति तीनों हैं—वह इन तीनों के साथ माया की सहायता से सृष्टि करता है। माया में सत्व, रज और तम तीनों गुण हैं। माया में प्रतिबिम्बित ब्रह्म ही ईश्वर है और अविद्या में प्रतिबिम्बित ब्रह्म 'जीव'। स्थूल, सूक्ष्म और कारण शरीर—तीनों अविद्या से ही जन्म लेते हैं। सूक्ष्म शरीर में अवच्छिन्न

1 दे० भा० 4 15 85

2 'ऐश्वर्यवचनं शास्त्रं क्ति पराक्रम एव च ।

तत्स्वरूपा तयोर्दात्री सा शक्ति परिकीर्तिता ।'—वही० 9 2 10

3 'साधूना रक्षणं कार्यं हन्निव्या येऽप्यसाधव ।

वेदसरक्षणं कार्यमवतारैरनेकश ।

युगे युगे तानेवाहमवतारान् निर्माणि च ।

—वही 5 15 22-23

आत्मा तबस है, स्थूल शरीर में अविच्छिन्न आत्मा विश्व है, माया से उपहिन एव सत्त्व में निर्मित ब्रह्म ईश्वर है, अविच्छिन्न नामों एव रूपों से सीमित ब्रह्म सूत्रात्मा है और स्थूल विश्व में सीमित ब्रह्म विराट है। ब्रह्म की शक्ति से प्रेरित ईश्वर ने जीवात्माओं के भोग के लिए इस ससार की सृष्टि की है। अतः यह विश्व ब्रह्म की माया से निर्मित एक काल्पनिक रचना है।¹ जीव ज्ञान एव भक्ति दोनों के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है—इनमें से भी भक्ति मुक्ति का सरल उपाय है, चूँकि यह मानसिक होती है, इसमें शरीर को कष्ट नहीं होता।² भक्त स्वयं को देवी अम्बिका से तादात्म्य अनुभव करता करता है, अन्य कुछ भी नहीं सोचता व चाहता, यही परा भक्ति कही गई है। अद्वैत वेदान्त में ब्रह्म एव जोध को भानि शक्ति मत में भी भक्त को अपने आप को देवी के रूप में ही अनुभव करना होता है। उसे अपना एव दैवी का रूपरी भेद मिटाना होता है—‘तत्त्वमसि’ व ‘सोऽहं’ आदि अद्वैतपरक महावाक्यों के समान यहाँ भी ‘अहं देवीं साम्मि’ आदि महावाक्य दृष्टिगत होते हैं।³

देवी के विराट्-स्वरूप वर्णन में आकाश को देवी का मस्तक, चन्द्रमा और सूर्य को नेत्र, दिशाओं को कान, वेद को वाणी, वायु को प्राण तथा विश्व को हृदय कहा गया है। देवी का यह विराट् स्वरूप बड़ा ही भयावह प्रतीत होता है। हजार मस्तक, हजार नेत्र और हजार चरणों से वह विराट् विग्रह सम्पन्न था। उनके इस रौद्र रूप को देखकर देवता भी भयभीत होकर हाहानार करने लगे थे और उन्होंने देवी से यही प्रार्थना की थी कि वे अपना यह भयानक रूप विस्तीर्ण करके सुन्दर, सौम्य रूप ही प्रदर्शित करें।⁴

देवीभागवतपुराण की प्रधान देवी ‘श्री भुवनेश्वरी’ कही गई है जो मणि-द्वीप में रहती है। वे प्रकृति भी हैं और पुरुष भी। वे ही नित्य योगमाया हैं जो परा भट्कुरा, वरदान तथा क्षय की मुद्रा को धारण करती हैं। यद्वा एक स्थल पर उन्हें हमवाहिनी और चारों वेदों की धारण करने वाली कहा गया है, जो सरस्वती का चित्रण प्रतीत होता है, किन्तु वहीं उन्हें ‘त्रिनेत्रा’

1 दे० भा० 7 32 48 50

2 वही० 7 37 2-3

3 Kumar, Pushpendra, Sakti Cult in Ancient India, p 61

4 दे० भा० 7 34 52-54

भी कहा गया है जो दुर्गा का प्रतीक है।¹ श्री भुवनेश्वरी उच्चतम सत्ता या शुद्ध चैतन्यस्वरूपा हैं, जिनमें माया रहती है। यह विश्व या ब्रह्मा पट ही माया है और इसकी अधिष्ठात्री देवी माया की भी स्वामिनी है, जि हैं भुवनेश्वरी कहा गया है। अन्य कोई भी देव इस माया को हटा नहीं सकता। जैसे अग्निकार केवल सूर्य, चन्द्र या अग्नि में ही मिटाया जा सकता है, उसी भाँति माया को केवल माया की असीश्वरी देवी ही मिटा सकती हैं।² इस भाँति इस पुराण में मणिद्वीप एवं उनमें रहने वाली देवी का वर्णन तो सर्वथा नवीन है ही, यहाँ एक अतिरमणीय टम में देवी के सभी रूपों—सौम्य एवं उग्र, बरदा तथा मंहारमित्री, भय को भगानेवाली तथा राक्षसों की नाशयित्री—का समन्वय भी कर दिया गया है। देवी के सौम्य चित्रण में उग्रे दयामयी, भयनामयी, भगवती, अम्बिका और ससार की माता कहा गया है जिसकी आराधना के बिना मूख नहीं भिस्तता³ और उनके रौद्र चित्रण में उन्हें काली, खण्डिका और भ्रामरी⁴ के रूप में वर्णित किया गया है जो अपने क्रम-क्रम से दुष्टों का नाश करती है।

देवीभागवतपुराण में देवी की महिमा का विशेष वर्णन किया गया है किन्तु इसके साथ ही यहाँ तात्त्विक एकत्व के प्रतिपादन और समन्वय का विशेष ध्यान रखा गया है। एक ही परात्पर शक्तिमान् की विभिन्न शक्तियाँ समस्त लीला-कार्य सम्पादन करती रहती हैं। वह परात्पर ब्रह्म पराशक्ति की प्रेरणा से ही शक्तियों के द्वारा कार्य करवाता है। अतः शक्ति सम्पूर्ण जगत् की आत्मा है और चेतन-अचेतन सबका कारण है। दृश्यमान भेद केवल नाम का है।⁵ वस्तुतः यहाँ अत्यन्त काव्यात्मक एवं रोचकता पूर्ण टम से न केवल देवी के सभी रूपों—सङ्क्षी, सङ्खनी, काला, गया, गायत्री, गी, प्रकृति, माया व ब्रह्मविद्या—का समन्वय प्रस्तुत किया गया है अपितु भैव, वैष्णव, शैव एवं गाणपत्य—भारतीय धर्म के इन सब सम्प्रदायों का भी समन्वय कर दिया गया है, क्योंकि शिव, विष्णु, सूर्य एवं गणपति—सभी अपनी-अपनी शक्तियों से ही शक्तिमान् एवं उपास्य बनते हैं। अन्य ग्रन्थों में शक्ति तब तो इन

1 दे० भा० 6 8 57-60

2 वही० 6 31 51-55

3 वही० 2 6 34-35

4 वही० 10 13 109-115

5 शर्मा, नीलकमल, प्राचीन भारत में शक्ति पूजा, पृ० 200-201

सभी देवताओं का प्राण है, इसलिए कहा गया है कि सभी द्विज शाक्त ही हैं, न तो वे शैव हैं और न ही वैष्णव, क्योंकि वे सब परम अविनाशिनी शक्ति-स्वरूपा गायत्री की उपासना तो करते ही हैं।¹ गायत्री मे बढ़कर न कोई धर्म है, न तपस्या, न देवता है और न भजने योग्य ही है। गायत्री शरीर की रक्षा करती है, अनएव इसे ‘गायत्री’ कहते हैं। वही गायत्री इस देवीभागवत मे अपने रहस्यो सहित विद्यमान है।²

सारांशतः, देवीभागवतपुराण मे शक्ति को ही नित्य एव सब कारणों का अन्तिम कारण कहा गया है क्योंकि सभी व्यक्तियों मे यह शक्ति अवश्य रहती है और शक्तिविहीन व्यक्ति मूलकतुल्य होता है।³ शक्ति की उपासना इस पुराण मे तीन प्रकार से बताई गई है—

(अ) एक तो परब्रह्म और शक्ति का अभेद मानकर परब्रह्म रूप से ही शक्ति को उपास्य माना गया है।

(आ) दूसरे, उसी परब्रह्म की शक्ति (माया आदि) मानकर उसका वर्णन किया गया है।

(इ) तीसरे, उस शक्ति के भिन्न-भिन्न रूप (लक्ष्मी, सरस्वती, काली आदि) मानकर उन रूपों का परब्रह्म से ही साक्षात् सम्बन्ध माना गया है।⁴

इस शक्ति के प्रकाशन हेतु श्री देवीभागवतपुराण मे दो मार्ग अपनाये गये हैं। एक दृष्टि से तो वह ज्ञानशक्ति, क्रियाशक्ति एव अर्थशक्ति मानी गई है। इन्हीं तीन शक्तियों के माध्यम से यह पंचतत्त्वों एव अर्थ इकाईयों को जन्म देती है। दूसरी ओर, उस शक्ति के ये ही तीनों रूप सत्त्व, रज एव तम

1 सर्वे शाक्ता द्विजा प्रोक्ता न शैवा न च वैष्णवा ।

आदिशक्तिमुपासन्ते गायत्री वेदमातरम् ॥ दे० भा० 11 21 6

2 ‘न गायत्र्या परो धर्मो न गायत्र्या परतप ।

न गायत्र्या ममो देवो न गायत्र्या परो मनु ॥

गातार त्रायते यस्माद् गायत्री तेन सोच्यते ।

साऽत्र भागवते देवी गुरुहस्या प्रतिष्ठिता ॥ वही 1 5 94 95

3 ‘वर्तंत मयभूनेषु शक्ति मवात्मना नृप ।

शबवच्छक्तिहीनस्तु प्राणी भवति सर्वदा ॥’—वही 5 34 55-56

4 चतुर्वेदी, निरिधर शर्मा, पुराण-परिशीलन, पृष्ठ 89

इन तीन गुणों के समकक्ष माने गये हैं। इस प्रकार, शक्ति एवं प्रकृति का भी द्विविध समन्वय कर दिया गया है—कहीं तो शक्ति को सृष्टि के मूल सर्वत्र तत्त्व प्रकृति के साथ तदात्म कहा गया है और कहीं उसी प्रकृति के तीन गुणों के साथ जोड़ दिया गया है। अपनी सात्विकी प्रकृति में वह महालक्ष्मी है, राजसिकी प्रकृति में महासरस्वती है और तामसिकी प्रकृति में महाकाली है।¹ 'प्रकृति' पद का निर्वचन देवीभागवत पुराण में इस प्रकार किया गया है—

प्र = सत्त्वगुण

रू = रजोगुण

ति = तमोगुण²

अतः वही शक्ति, जो इन तीनों गुणों की स्वामिनी है, सृष्टि के आदि में प्रधान तत्त्व है। यद्यपि वह इन तीनों गुणों का आधार है, फिर भी इनसे परे है। इस भाँति, देवीभागवतपुराण में देवी की त्रिविध एकता स्थापित की गई है—

माया	प्रकृति	शक्ति
सत्त्व	राजस	तामस
तदस्य शक्ति	प्रच्छन्न शक्ति	सक्रिय शक्ति

अपने सात्विक रूप में वह माया या योगमाया प्रतीत होती है। अपने राजस रूप में वह प्रकृति है जो सृष्टि की कर्त्री है तथा अपने तामस रूप में वही तामसी शक्ति है जो दानवों के सहार में मलग्न है। अतः इस पुराण में शक्ति की मानवीकृत रूप में 'आकर्षण' एवं 'विकर्षण' दोनों ही पक्षों में चित्रित किया गया है। भगवान् उसके रक्ष्यमय स्वरूप से उसकी ओर आवृष्ट होते हैं एवं दुष्टजन उसके भयानक रूप से डरकर उसी के द्वारा विनष्ट किये जाते हैं। अग्य सब दिव्य शक्तियाँ उसी देवी के ही प्रकाशन हैं। इस प्रकार, उस देवी के सर्वशक्तिमान् स्वरूप के प्रति समर्पण भागवत भक्ति का ही

1 तस्यास्तु सात्विकी शक्ती राजसी तामसी तथा ।

महालक्ष्मीसरस्वत्यो महाकालीति या स्त्रिय ॥—दे० भा० १२.२०

2 वही ११.६

अनिवार्य रूप के प्रतीत होता है। इस दृष्टि से, देवीभागवत शक्ति में भक्ति का प्रचार करता है।¹

दार्शनिक दृष्टि से विश्लेषण करने पर व्यक्त होता है कि यहाँ सांख्य के द्वैतवाद या वेदान्त के अद्वैतवाद या दोनों का ही प्रतिपादन है। कभी-कभी तो ये दोनों सिद्धांत एक ही सत्य के दो पक्षों के रूप में प्रकट किये गये हैं। मीमांसक दार्शनिक ‘सामर्थ्य’ सर्वभावाना शक्तिरित्यभिधीयते। कहकर शक्ति नाम का एक अनिर्वच्य पदार्थ स्वीकार करते हैं—देवीभागवतपुराण की शक्ति के रूप में उसी का साकार, मानवीकृत रूप हमारे सामने आता है। शक्तिमान् परस्पर भिन्न हैं या अभिन्न—इस विषय में मीमांसकों और नैयायिकों में बड़ा मतभेद है। नैयायिकों का कहना है कि शक्ति कोई पृथक् पदार्थ नहीं, वह शक्तिमान् से अभिन्न उसी की सामर्थ्यविशेष है। अतः इस दृष्टि में देवीभागवत में वर्णित शक्ति-तत्त्व न्याय मत का पोषण करता प्रतीत होता है, चूँकि यहाँ भी शक्ति को शक्तिमान् से अभिन्न ही माना गया है।

अतः शक्ति के स्वरूप के विषय में तो दार्शनिकों एवं पौराणिकों में मतभेद हो सकता है किन्तु शक्ति के महत्त्व को वे दोनों ही समान रूप से स्वीकार करते हैं। वस्तुतः शक्ति की महिमा तो प्रत्येक व्यक्ति जानता व मानता है, किन्तु उसके शुद्ध स्वरूप को नहीं पहचानता अतः स्वयं को अशक्त, असहाय समझता है। ‘शक्तिक्रीडा जगत्सर्वम्’ के अनुसार विश्व में जितने भी जड़-चेतन पदार्थ हैं, उन सभी में कोई न कोई शक्ति अवश्य होती है। अतः शक्ति तो विश्वमय है। सत्, चित्, आनन्दरूपा शक्ति अपनी सर्वव्यापकता से सदा, सर्वत्र, एकरस विराजमान है। चितिशक्ति, चिच्छक्ति, देवी शक्ति, परा शक्ति, ब्रह्म, आत्मा—सब उसी के पर्याय हैं। इसलिए देवताओं और ज्ञानियों सभी के लिए वह ‘पराशक्ति’ आराध्या है।²

वस्तुतः ‘शक्ति’ ही ससार में श्रेष्ठता व महत्ता का मानदण्ड है। शक्ति रहित व्यक्ति कितना भी महत्वपूर्ण क्यों न हो, स्वयं को प्रतिष्ठित नहीं

1 Lalyc, P G, Studies In the Devi Bhagawata, pp 166-167

2 आराध्या परमा शक्ति सर्वत्रपि सुरासुरं ।

नात परतर किञ्चिदधिक भुवनत्रये ॥

सत्य सत्य पुनः सत्य वेद शास्त्रार्थनिर्णये ।

पूजनीया परा शक्तिर्नगुणा सगुणाधवा ॥ —दे० भा० 198687

कर सकता। अतः शक्ति—पूजा सदा, सर्वत्र ही किसी न किसी रूप में होती आई है किन्तु भारतीय संस्कृति में तो 'शक्ति' को देवी पदवी प्राप्त है क्योंकि सभी वास्तविक भारतीय ईश्वर या किसी अन्य रूप में उसकी 'शक्ति' को तो स्वीकार करते ही हैं। देवीभागवतपुराण में इसी शक्ति को सर्वोच्च उपास्या महाशक्ति के रूप में चित्रित किया गया है। शक्ति ने इस महिमायुक्त स्वरूप का मूलबीज या आदिमन्त्र तो ऋग्वेद के वागाम्भृषी सूक्त में ही प्रतीत होता है, जहाँ आम्भृष ऋषि की कन्या वाक्शक्ति धनदात्री, ज्ञानदात्री, सर्वव्यापी तथा सब प्राणियों में अनीष्ट कही गयी है। उन्नी में वाक्सा की उत्पत्ति किया है, वही समस्त भस्म में विस्तीर्ण है और सुसोक्त को भी स्पष्ट करती हैं। प्रवाहशील वायु की भाँति वह भुवन-निर्माण करती हुई गतिमान है, वही परमतत्त्व है।¹ केनोपनिषद् की उमा हैमवती भी 'शक्ति' रत्न के लिए आधारभूत पृष्ठभूमि प्रस्तुत करती है, क्योंकि वही अहकारग्रस्त देवताओं को परमसत्ता की शक्तिमत्ता का ज्ञान कराती है। वहाँ² उसे हैमवती³ तो कहा गया है किन्तु हिमालय से उसका कोई सम्बन्ध नहीं, अपितु वह 'प्रकृति' का ही प्रतीक प्रतीत होती है। इसी भाँति, श्वेताश्वतर उपनिषद् के चतुर्थ अध्याय में त्रिगुणात्मिका प्रकृति और माया की अभिन्नता का निरूपण करते हुए कहा गया है कि प्रकृति ही माया है और महेश्वर उसके अधिष्ठाता।⁴

अतः वेद एवं उपनिषदों में बीजरूप में संकेतित ये विचार ही वेदान्त एवं साध्य के दार्शनिक सिद्धान्तों के रूप में शाक्तमत एवं तदनुसार देवी-भागवतपुराण में पल्लवित होते दिखाई देते हैं। भारत में धर्म एवं दर्शन सदा अभिन्न रूप से ही फले फूले हैं। अतः साध्य दर्शन में प्रतिपादित प्रकृति—पुरुष के द्वन्द्व का आधार पौराणिक हिन्दू-धर्म में शिव-दुर्गा के युगल में माना गया। फिर तीनों मुख्य हिन्दू देवों ब्रह्मा, विष्णु, शिव की परिणयों के रूप में (सरस्वती, लक्ष्मी, पार्वती) 'शक्ति' की कल्पना की गई। किन्तु, शाक्त मत में तो धीरे-धीरे पुरुष एवं स्त्री-देवताओं के द्वन्द्व का भाव भी लुप्त होना दिखाई देता है और शक्ति ही अपने आश्रयभूत देवों से भी अधिक शक्तिशाली या सर्वशक्तिमान् उपास्य देवी के रूप में उभर कर हमारे सामने आती है। देवीभागवतपुराण में तो वे आश्रयभूत देव सर्वथा 'शक्ति' के अधीन ही चित्रित

1 ऋग्वेद 10 125 3-8

2 केनोपनिषद् 3 12

3 श्वेताश्वर 4 10

किये गये हैं। यहा ब्रह्मा, विष्णु और रुद्र को देवी का आराधक तो कहा ही गया है¹ उनकी उत्पत्ति भी उस देवी से ही बताई गई है।²

आधुनिक मन्दिरों में प्रासंगिकता की दृष्टि से देवीभागवतपुराण में प्रतिपादित यही शक्ति हमें पहले राष्ट्र-शक्ति' एवं तत्पश्चात् 'आत्म-शक्ति' तथा अन्त में परमात्मा श्री 'भगवतो शक्ति' के रूप में विकसित करनी होगी, सभी राष्ट्रीय एकता की स्थापना के लिए किये जाने वाले हमारे प्रयास मार्गक होंगे। 'शक्ति' की राष्ट्र के रूप में कल्पना नहीं नहीं है। वरुत प्राचीन समय में ही मनुष्य ने अपनी जन्मभूमि में मातृशक्ति की कल्पना की है। मातृदेवी या Mother Goddess की उपासना तो प्रागैदिक सभ्यता में भी सिद्ध हो चुकी है। इसीलिए जन्मभूमि को मातृ भूमि की पदवी प्रदान की गई है। हमारी भारतमाता की कल्पना इसी शक्ति का साकार रूप है। श्री अरविन्द के शब्दों में—“जिम शक्ति को हम भारतमाता या भवानी माता कहते हैं, वह लोगो की एकनाबद्ध जीनी-आगती शक्ति है। आज हमारी जाति का आवश्यकता है, शक्ति की पुनः शक्ति और अधिकाधिक शक्ति की—किन्तु यदि यह शक्ति हमारी ईप्सित है तो बिना शक्ति की जननी की आराधना के हम उसे कैसे प्राप्त कर सकते हैं ?”³

वस्तुतः शक्ति का अजन्म स्रोत, अनन्त निरंतर आत्मा ही है, अतः प्रत्येक आत्मवान् के पास 'शक्ति' अवश्य ही अन्तःस्थित रहती है। आज आवश्यकता है इसी आत्मिक शक्ति को जगाने की ताकि बाह्य रूप से परिदृश्य मान विविध मांगों, विषमताओं और मलिनताओं का निराकरण हो सके। इस शक्ति की अन्तःस्थित अन्विष्टता सत्य शिव सुन्दरम्' के रूप में ही हो सकती है।

- 1 या सा भगवती नित्या सच्चिदानन्दरूपिणी ।
परात्परतरा देवी यया व्याप्तमिदं जगत् ॥
यदाराधनतो ब्रह्मा सृजतीह आराधरम् ।
या च स्तुत्वा विनिर्मुक्तो मधुकैटभजाद् भयात् ॥
विष्णुर्यत्कृपया विश्वं बिभर्ति भगवानिदम् ।
रुद्रस्सहरते यस्या कृपापागनिरीक्षणात् ॥ दे० भा० मा० 1 2 36-38
- 2 हरिदुर्हिण्यद्राणा समुत्पत्तिस्ततः स्मृता ।—वही 1 2 22
- 3 श्री अरविन्द, 'भवानी-मन्दिर', अनुवादक जगन्नाथ वेदालङ्कार कल्याण' शक्ति—उपासना-अङ्क, पृ० 194-195 पर उद्धृत

‘शक्ति’ भौतिक भी हो सकती है, आध्यात्मिक भी—किन्तु इतना तो सुनिश्चित है कि प्राकृतिक एवं दैविक, बाह्य एवं आन्तरिक, यान्त्रिक एवं आत्मिक—सभी प्रकार की शक्तियों का समाहार, सन्तुलन एवं समन्वय ही राष्ट्रीय एकता की स्थापना में सहायक होगा। वैषम्य या असन्तुलन की स्थिति में तो सम्पूर्ण मानवता का विनाश अवश्यम्भावी है। अतः साम्य-भाव हेतु शक्ति का शक्तिमान के साथ तादात्म्य और स्वातन्त्र्य-भाव के लिए महाशक्ति का उन्मेष अनिवार्य है। जिस भाँति देवीभागवतपुराण में प्रतिपादित देवी भगवती में इच्छाशक्ति, ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति—तीनों का अद्भुत सामञ्जस्य सुशोभित होता है, उसी भाँति आज मनुष्य को अपनी ‘क्रिया-शक्ति’ को निर्बाध गति देने के लिए ‘इच्छाशक्ति’ को भगवदिच्छा के अधीन रखना होगा, तभी उसमें समुचित ‘ज्ञानशक्ति’ का अभ्युदय होगा। आज हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि ईश्वरीय शक्ति या दैवी शक्ति के बिना केवल मनुष्य शक्ति जीवन को परिपूर्ण नहीं बना सकती। अतः वही भगवती ‘शक्ति’ मूल शक्ति है जो एकता, अखण्डता और साम्य की अनन्त शक्ति के रूप में सर्वत्र विराजमान है। उसी का बोध या ‘ज्ञान’ होने से निर्मल ‘इच्छा’ एवं ‘क्रिया’ की शक्तियों का संचार स्वतः समुद्भूत होगा। तभी हमारे अन्न करणों से रागद्वेष, विभिन्नताओं और सूक्ष्म स्वादों की मलिनता दूर होगी और सबसे विद्यमान वह प्रोज्ज्वल ‘शक्ति’ प्रकाशित होगी, जो पहले राष्ट्रीय एकता एवं अन्ततः मानवीय एकता के लिए अभीक्षिप्त है।

जैन पुराणों में भारतीय समाज

— डा० प्रकाश चन्द्रजैन

भारतीय धर्म ग्रन्थों में पुराण शब्द का प्रयोग इतिहास के साथ आता है। कितने ही लोगो ने इतिहास और पुराण को पञ्चम वेद माना है। चाणक्य ने अपने अर्थ शास्त्र में इतिहास की गणना अथर्व वेद के साथ की है। और इतिहास में इतिवृत्त पुराण, उदाहरण, आख्यायिका, धर्मशास्त्र तथा अर्थशास्त्र का समावेश किया है। इसमें सिद्ध होता है कि इतिहास और पुराण असंग-अलग है। इतिवृत्त का उल्लेख समान होने पर भी दोनों के अपने अपने लक्षण हैं। कोपकारो ने पुराण का लक्षण निम्न प्रकार माना है।

‘सर्गश्च प्रतिसर्गश्च वशी मन्वन्तराणि च।

वशानुचरितं चैव पुराणं पञ्चलक्षणम्’ ॥

जिसमें सर्ग, प्रतिसर्ग, वश, मन्वन्तर और वश परम्पराओं का वर्णन हो वह पुराण है। सर्ग प्रतिसर्ग आदि पुराण के पाँच लक्षण माने गए हैं।

जैनेतर धर्म में पुराणों और उपपुराणों का जैसा विभाग मिलता है वैसा जैन समाज में नहीं। परन्तु जैन धर्म में जो भी पुराण साहित्य विद्यमान है वह अपने ढंग का निरासा है। जहाँ अन्य पुराणकार इतिवृत्त की यथार्थता सुरक्षित नहीं रख सके हैं वहाँ जैन पुराणकारों ने उसे सुरक्षित रखा है। इसलिये विद्वानों का मत है कि हमें प्राक्कालीन भारतीय परिस्थिति का ज्ञान जानने के लिए जैन पुराणों का अध्ययन आवश्यक है।

ज्ञात करने पर जैन पुराणों की संख्या लगभग 52 मिलती है। जिनमें पद्मपुराण, महापुराण, उत्तर पुराण, अजित पुराण, कर्णामृत पुराण, चन्द्रप्रथ पुराण, नेमिनाथ पुराण, हरिवंश पुराण, षोडशा पुराण, महावीर पुराण, मल्लिनाथ पुराण आदि प्रमुख हैं।

जैन हरिवंश पुराण में हरिवंश की एक शाखा यादव कुल और उसमें उत्पन्न हुए दो शाखा पुरुषों का चरित्र विशेष रूप से वर्णित किया है। एक

वाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथ और दूसरे नवे नारायण कृष्ण । ये दोनों चचेरे भाई थे । जिनमे से एक ने अपने विवाह के अवसर पर निमित्त पावर नयास से लिया और दूसरे ने कीरव पाडव युद्ध में अपना कौशल दिखलाया । एक ने जाध्यात्मिक उत्कर्ष प्राप्त किया दूसरे ने भौतिक लीला का ।

जैन परम्परा में राम को तरेमठ शलाका पुरुषो में वामुदेव के रूप में गिना गया है । और उनके जीवन चरित्र पर बड़े-बड़े पुराण रचे गए हैं । राम का एक नाम पद्म भी था । उसके नाम पर पद्मपुराण की रचना हुई । पद्म पुराण में राम क्या को जैनाचार्य ने अपने ही ढंग से लिखा है । जिसमें बहुत से ऐसे घटना ब्रह्मों का उत्प्रेत हैं जिनपर लोगो का विश्वास ही नहीं हो सकता ।

जैन पुराणों में महापुराण सर्वाधिक महत्वपूर्ण है । इसमें सम्पूर्ण जैन सांस्कृतिक वैभव मरा हुआ है । जैन मान्यता के अनुसार समाज की व्यवस्था के आदि पुरस्कर्ता भगवान् ऋषभदेव थे । इन महापुराण में ऋषभ देव के प्रकरण में सामाजिक व्यवस्था का बहुत सुंदर विवेचन हुआ है । अतः हमी जैन महा-पुराण का ध्यान में रखते हुए जैन पुराणों में समाज विषयक सक्षिप्त विवेचन किया गया है ।

तीर्थंकर आदि के जीवनो के कुछ मुख्य तथ्यों का सग्रह स्थानागमूत्र में मिलता है जिसके आधार से श्वे० आ० हेमचन्द्र आदि ने निपट्टि महापुराण आदि की रचनाएँ की । दिगम्बर परम्परा में तीर्थंकर आदि के चरित्र के तथ्यों का प्राचीन सफलन हमें प्राकृतभाषा के तिलोपपण्णत्ति ग्रन्थ में मिलता है । हमें चौथे महाधिवार में तीर्थंकर किस स्वर्ग से चल कर आये, नगरी और माता पिता का नाम, जन्मतिथि, नक्षत्र, वंश, तीर्थंकरों का अन्तराल, आयु, कुमारकाल, शरीर की ऊँचाई, वर्ण, राज्यकाल, वैराग्य का निमित्त चिह्न, दीक्षान्तिथि, नक्षत्र, दीक्षा वन, दीक्षा वृक्ष, पृष्ठ आदि प्राथमिक तप, दीक्षा परिवार, पारणा, कुमार काल में दीक्षा ली या राज्यकाल में, दान में पचादशयं होता, छद्मस्व काल, केवल ज्ञान की निधि, नक्षत्र स्थान, केवल ज्ञान की उत्पत्ति का अन्तरकाल, केवल ज्ञान होने पर अन्तरिक्ष हो जाना, केवल ज्ञान के समय इन्द्रादि के कार्य, समवसरण का सागोपाग वर्णन, किसी तीर्थंकर का समवसरण कितना बड़ा था, समवसरण में कौन नहीं जाते, अतिशय, केवल ज्ञान के वृक्ष, आठ प्रतिहार्य, यज्ञ, यज्ञिणी, केवलज्ञान काल, गणधर मध्या ऋषि सत्या पूर्वधर शिक्षक, अवधिज्ञानी केवलज्ञानी, विज्रियाऋद्धिधारी वादी आदि की

सस्या, आर्यिकाओं की सस्या, प्रमुख आर्यिकाओं के नाम, श्रावक सस्या, श्राविका सस्या, निर्वाण की तिथि, नक्षत्र स्थान का नाम अकेले निर्वाण गये या मुनियों के साथ कितने दिन पहले योग निरोध किया, किम आसन से मोक्ष पाया, अनुबद्धकेदलो, उन शिष्यों की सरया जा अनन्तर विभाज गये माक्षगामी मुनियों की मर्या, स्वर्गगामी शिष्यों की सरया, तीर्थंकरों के मोक्ष का अन्तर तीर्थं प्रवर्तन कार्य आदि प्रमुख तथ्यों का विधिवत् संग्रह है। इसी तरह चर-वनियों के माता पिता, नगर शरीर का रंग आदि के साथ ही साथ दिग्विजय यात्रा के मार्ग नगर, नदियों आदि का मविस्तर वर्णन मिलता है। 9 नारायण, 9 प्रतिनारायण, 9 वनभद्र तथा। ह्रो के जीवन के प्रमुख तथ्य भी इसी में संग्रहीत हैं। इन्हीं के आधार से विभिन्न पुराणकारों ने अपनी लेखनी के बल पर छोट बड़े अनेक जैन पुराणों की रचना की है।

महापुराण जैन पुराण शास्त्रा में मुकुटमणिरूप है। इसका दूसरा नाम त्रिपटिलक्षण महापुराण संग्रह भी है। इसमें 24 तीर्थंकर, 4×12 चरवर्ती 9 नारायण, 9 प्रतिनारायण, और 9 वनभद्र इन अंसठ दलानापुरणों का जीवन संग्रहीत है।

इसकी काव्य छटा, अलंकारगुष्पन, प्रसाद, ओज और माधुर्य का अमूर्त सुमेल, शब्द चातुरी और वन्द्य ढग अपने अनोके हैं। भारतीय साहित्य के कोशागार में जा इन-गिने महान् ग्रन्थरत्न है इनमें स्वामी जिनसेन की यह कृति अपना विशिष्ट स्थान रखती है। काव्य की दृष्टि से इसका जा अद्वितीय स्थान है, वह तो है ही, साथ ही इसका सांस्कृतिक उत्थान-पतन और आदान-प्रदान के इतिहास में विशिष्ट उपयोग है।

स्वामी जिनसेन के युग में दक्षिण देश में ब्राह्मण धर्म और जैन धर्म का जा भीषण संघर्ष रहा है वह इतिहास सिद्ध है। आ० जिनसेन ने भगवान् महावीर की उदारतम संस्कृति को भूलते हुए ब्राह्मणक्रिया कांड के जैनीकरण का सामयिक प्रयास किया था।

यह तो मानी हुई बात है कि कोई भी ग्रन्थकार अपने युग के वातावरण से अप्रभावित नहीं रह सकता। उसे जा विचारधारा परम्परा से मिली है उसका पन्निविम्ब उसके रचिन साहित्य में जाये बिना नहीं रह सकता। साहित्य पुराण युग का प्रतिविम्ब है। प्रस्तुत महापुराण भी इसका अपवाद नहीं है। मनुस्मृति में गर्भ से लेकर मरण पद्यत जिन गर्भाधानादि क्रियाओं का वर्णन मिलता है, आदि पुराण में करीब करीब उन्हीं क्रियाओं का जैन मस्वरण

हुआ है। विशेषता यह है कि मनुस्मृति में जहाँ ब्राह्मण क्षत्रिय और वैश्य के लिए भिन्न-2 रंग के कपड़े, छोटे बड़े दंड, भिक्षा के समय भवति, भिक्षा देहि, भिक्षा भवति देहि, देहि भिक्षा भवति' आदि विषम प्राकार बताये हैं वहाँ आदि पुराण में यह विषमता नहीं है। हाँ, एक जगह राजपुत्रों के द्वारा मर्वे साम्राज्य स्थानों से भिक्षा ना मगवाकर अपने अन्त पुर से ही भिक्षा मागने की बात कही गई है। आदि पुराण कार ने ब्राह्मणवर्ण का जैनीकरण किया है। उसने ब्राह्मणत्व का आधार 'व्रतसंस्कार' माना है। जिस व्यक्ति ने भी अहिंसा आदि व्रतों को धारण कर लिया वह 'ब्राह्मण' हुआ। उसे श्रावक की प्रतिमाओं के अनुसार 'व्रतचिह्न' के रूप में उतने यज्ञोपवीत धारण करना आवश्यक है। ब्राह्मण वर्ण की रचना की नो अकुरवाली घटना इसमें आई है। उससे स्पष्ट हो जाता है कि इसका आधार केवल 'व्रतसंस्कार' था। महाराजा ऋषभदेव के द्वारा स्थापित क्षत्रिय, वैश्य और सूत्रों में व्रतधारी ये जिनने जीवरक्षा की भावना से हरे अकुरों को कुचलते हुए जाना अनुचित समझा उन्हें भारत चक्रवर्ती ने 'ब्राह्मण' वर्ण का बनाया तथा उन्हें दान आदि देकर सम्मानित किये। इज्या वार्ता दत्ति स्वाध्याय सयम और तप इन चार बातों को उनका कुलधर्म बताया। जिनपूजा को इज्या कहते हैं। विष्णु वृत्ति से खेती आदि करना वार्ता है। दया-दत्ति पात्रदत्ति समदत्ति और अयवदत्ति ये चार प्रकार की दत्ति अर्थात् दान है। स्वाध्याय उपवास आदि तप और व्रतधारण रूप सयम ये ब्राह्मणों के कुलधर्म हैं।

भरत चक्रवर्ती ने तप और श्रुत को ही ब्राह्मणजाति का मुख्य संस्कार बताया। आगे गर्भ से उत्पन्न होने वाली उनकी सन्तान नाम में ब्राह्मण भने हो जाय पर जब तक उसमें तप और श्रुत नहीं होगा तब तक वह सच्चा ब्राह्मण नहीं कहा जा सकता। इसके बाद चक्रवर्ती ने उन्हें गर्भाशय क्रिया, दीक्षान्वय क्रिया और कर्णव्य क्रियाओं का विस्तार से उपदेश दिया और बताया कि इन दिवजन्मा अर्थात् ब्राह्मणों को इन गर्भाधान आदि निर्वाण पर्यन्त गर्भान्वय क्रियाओं का अनुष्ठान करना चाहिये इसके बाद अवतार आदि निर्वाण पर्यन्त 48 दीक्षान्वय क्रियाएँ बताईं। व्रतधारण करना दीक्षा कहलाती है। जोर इस दीक्षा के लिये होने वाली क्रियाएँ दीक्षान्वय क्रियाएँ कहलाती हैं। दीक्षा लेने के लिए अर्थात् व्रतधारण करने के लिए जो जीव की तैयारी होती है वह दीक्षावतार क्रिया है। कोई भी मिथ्यात्व से दूषित व्यक्ति जब समार्ग ग्रहण करना चाहता है अर्थात् कोई भी अर्जुन जब जैन बनना चाहता है तब वह किसी योगीन्द्र या गृहस्थाचार्य के पास जाकर प्रार्थना करता है कि हे महाप्राज्ञ,

मुने निगोप धर्म का उपदेश दीजिये । मैंने सब अन्य मतों को निन्दार समझ लिया है । वेद वाक्य भी सदाचार पोषक नहीं है । तब गृहस्थाचार्य उसे अर्जुन भट्ट को आप्त श्रुत आदि का स्वरूप समझाता है और बताता है कि वेद पुराण स्मृति चारित्र्य क्रिया मात्र देवता, लिंग और आहारादि शुद्धियाँ वास्तविक और तात्त्विक दृष्टि से बताई हैं वही सच्चा धर्म है । द्वादशांग श्रुत ही सच्चा वेद है, यज्ञादि हिंसा का पोषण करने वाले वाक्य वेद नहीं हो सकते । इसी तरह अहिंसा का विधान करने वाले ही पुराण और धर्मसाम्प्रदाय कह आ सकते हैं, जिनमें व्रत-हिंसा का उपदेश है वे सब धूर्तों के वचन हैं । अहिंसापूर्वक पट्कर्म ही आयवृत्त है और अन्यमहावसम्भियों के द्वारा चतुरायण धर्म असंमार्ग है । गर्भाधानादि निर्वाणान्त क्रियाएँ ही सच्ची क्रियाएँ हैं, समस्तानांत क्रियाएँ सच्ची नहीं हैं । जो गर्भाधानादि निर्वाणान्त सम्यक् क्रियाओं में उपयुक्त होते हैं वे ही सच्चे मन्त्र हैं, हिंसादि पापकर्मों के लिए बाल जाने बाल मन्त्र दुष्मन्त्र है । विश्वेश्वर आदि देवता ही शान्ति के कारण हैं । अथ मासवृत्तिवाले क्रूर देवता हेय हैं । दिगम्बर लिंग ही माक्ष का साधन हो सकता है, मृगचर्म आदि धारण करना कुलिंग है । मांसरहित भोजन ही आहार शुद्धि है अहिंसा ही एकमात्र शुद्धि का आधार हो सकता है । जहाँ हिंसा है वहाँ शुद्धि कौसी इस तरह गुरु से सम्मार्ग को सुनकर वह मन्त्र जब सम्मार्ग को धारण करने के लिए तत्पर होता है तब दीक्षारतार क्रिया होती है ।

इसके बाद अहिंसादि व्रतों का धारण करना वृत्तनाम क्रिया है । तदनन्तर उपवास पूर्वक जिनपूजा विधि से उसे जिनालय में पंच नमस्कार मन्त्र का उपदेश देना स्थान लाभ कहलाता है । स्थानलाभ करने के बाद वह घर आकर अपने घर में स्थापित भिष्यादेवताओं का विसंजन करता है और शान्त देवताओं की पूजा करने का सङ्कल्प करना है, यह गणग्रह क्रिया है इसके बाद पूजाराध्य, पुष्पयज्ञ, दूधव्रत उपयोगिता आदि क्रियाओं के बाद उपनीति क्रिया होती है । जिसमें देवगुरु सारंगीपूर्वक चारित्र्य और समय के परिपालन की प्रतिज्ञा की जाती है और व्रतचिह्न के रूप में उपवीत धारण किया जाता है इसकी आजीविका के साधन बड़ी 'अर्यपट्कर्म, रहते हैं । इसके बाद वह अपनी पूर्व पत्नी को भी जैन सत्कार से दीक्षित करके उसके साथ पुन विवाहसंस्कार करता है । इसके बाद वर्णलाभ क्रिया होती है । इस क्रिया में समान आजीविका वाले अन्य श्रावकों से वह निवदन करता है कि मैंने सद्धम धारण किया वन, पहली पत्नी को जैन विधि से संस्कृत कर उसने पुन विवाह किया । मैंने गुरु की कृपा से 'अयोनिमभव जम, अर्थात् माता-पिता के संयोग

के बिना ही यह चारित्र्यसूक्तक जन्म प्राप्त किया है। अब आप सब हमारे ऊपर अनुग्रह करें। तब वे श्रावक उसे अपने वर्ण में मिला लेते हैं और सकल्प करते हैं कि तुम जैसा दिव्यब्राह्मण हमें कहीं मिलेगा। तुम जैसे शुद्ध द्विज के मित्रने में हम सब समान आजीविका वाले मिथ्या दृष्टियों से भी सम्बन्ध करने आये हैं। अब तुम्हारे साथ हमारा सम्बन्ध होया। यह कह कर उसे अपने समक्ष बना लेते हैं। यह वर्णलाभ क्रिया है।

इसके बाद आर्य पट्कर्म में जीविका करता उसकी कुलचर्चा क्रिया है। धीरे-धीरे वन अध्ययन आदि से पुष्ट होकर वह प्रायश्चित्त विधान आदि का विशिष्ट जानकार होकर गृहस्थाचार्य के पद को प्राप्त करता है। यह तृतीयशिक्षा क्रिया है। फिर प्रशानता, गृहस्थाग, दीक्षाद्य और जिन-दीक्षा ये क्रियाएँ होती हैं। इस तरह ये दीक्षान्वय क्रियाएँ हैं।

इन दीक्षान्वय क्रियाओं में किसी भी मिथ्यास्वी भव्य की अहिंसादि व्रतों के मन्कार से द्विज ब्राह्मण बनाया है और उसे उसी शरीर से मुनि दीक्षा तक का विधान किया है। इसमें कहीं भी यह नहीं लिखा है कि उसका जन्म या शरीर कैसा होना चाहिए? यह अर्जुनों को जैन बनाना और उसे व्रत सत्कार से ब्राह्मण बनाने की विधि सिद्ध करती है कि जैन परम्परा में वर्णलाभ क्रिया गुण और कर्म के अनुसार है, जन्म के अनुसार नहीं। इसकी एक ही शर्त है कि उसे भय्य होना चाहिए और उसकी प्रवृत्ति सन्मार्ग के ग्रहण की होनी चाहिए। इतना ही जैन दीक्षा के लिए पर्याप्त है। वह हिंसादि पाप, वेद आदि हिंसा विधायक धूत और क्रूर सामयवृत्तिक देवताओं की उपासना छोड़कर जैन बन सकता है, जैन ही नहीं ब्राह्मण तक बन जाता है। और उसी जन्म में जैन परम्परा की सर्वोत्कृष्ट मुनिदीक्षा तक ले लेता है। यह गुणकर्म के अनुसार होने वाली क्रिया मनुष्य मात्र को समस्त धर्माधिकार देती है।

अब जरा कर्त्तव्य क्रियाओं को देखिये कार्यान्वय क्रियाएँ पुण्य कार्य करने वाले जीवों को सन्मार्ग आराधना के फलस्वरूप से प्राप्त होती है। वे हैं—सज्जातित्व, सद्गृहित्व, पारिव्राज्य, सुप्रेन्द्रता साम्राज्य परमार्हन्त्य और परनिर्वाण। ये सात परमस्थान जैन धर्म के धारण करने वाले आसन भव्य को प्राप्त होते हैं।

सज्जातित्व की प्राप्ति आसन्न भव्य को मनुष्य जन्म के लाभ से होती है। वह ऐसे कुल में जन्म लेता है जिसमें दीक्षा की परम्परा चलती आई है। पिता और माता का कुल और जानि शुद्ध होती है अर्थात् उसमें धर्मविचार आदि दोष

नहीं होते, दोनों में सदाचार का वर्तन रहता है। इसके कारण सहज ही उनके विकास के साधन जुट जाते हैं। यह सज्जन्म आर्यावर्त में विशेष रूप से सुलभ है। अर्थात् यहाँ के कुटुम्बों में सदाचारी को परम्परा रहती है। दूसरी सज्जाति सत्कार के द्वारा प्राप्त होती है। वह धर्मसत्कार व्रतसत्कार को प्राप्त होकर मन्त्रपूर्वक वनचिह्न की धारण करता है। इस तरह बिना योनिजन्म के सद्गुणों के धारण करने से वह सज्जातिभावक होता है। सज्जातित्व को प्राप्त करके वह आयपट्कर्मों का पालन करना हुआ सद्गृही होता है। वह गृह्यधर्मों का आचरण करता हुआ ब्रह्मचर्यत्व की धारण करता है। वह पृथ्वी पर रहकर भी पृथ्वी के दोषों में परे होता है। और अपने में दिव्य ब्राह्मणत्व का अनुभव करता है। जब कोई अजैन ब्राह्मण उनमें यह कहे कि—‘तू तो अमुक का लहका है, अमुक वंश में उत्पन्न हुआ है अब कौन ऐसी विसेपना आ गई है जिसमें तू ऊँची नाक करके अपने को देव ब्राह्मण कहना है?’ तब वह उनसे कहे कि मैं जिनेन्द्र भगवान् के ज्ञान गर्भ में सत्कार जन्म लेकर उत्पन्न हुआ हूँ। हम जिनोक्त अहिंसा मार्ग के अनुयायी हैं। आप लोग पाप सूत्र का अनुगमन करने वाले हो और पृथ्वी पर बटक रूप हो। शरीर जन्म और सत्कार जन्म ये दो प्रकार के जन्म होते हैं। इसी तरह मरण भी शरीर मरण और सत्कारमरण के भेद से दो प्रकार का है। हमने मिथ्यात्व को छोड़कर सत्कार जन्म पाया है। अतः हम देवद्विज हैं। इस तरह अपने गुरुत्व का अनुभव करना हुआ, सद्गृहीत्व को प्राप्त करता है। जैन द्विज विशुद्धि वृत्ति वाले हैं वे वर्णोत्तम हैं।’ अब जैन द्विज षट्कर्मोपजीवी हैं तब उनके भी हिंसा बाध तो लगेगा ही। यह शक्य उचित नहीं है, क्योंकि उनके अल्प हिंसा होती है तथा उनमें दोष की शुद्धि भी शास्त्र में बताई है। इनकी विशुद्धि पक्ष चर्या और साधन के भेद से तीन प्रकार की है, मैत्री आदि भावनाओं से चित्त को शुद्ध कर सम्पूर्ण हिंसा का त्याग करना जैनियों का पक्ष है। देवता के लिए मन्त्र मिट्टि के लिए या अन्य आहार के लिए भी हिंसा न करने का सक्त्प धर्म है। जीवन के अन्त में देह आहार आदि का त्याग कर ध्यान शुद्धि से आत्मशोधन करना साधन है।

जैन ब्राह्मण को अग्नि, मणि, कृषि और वाणिज्य से आजीविका करनी चाहिए। उक्त वर्णन का संक्षेप सार यह है—

वर्ण व्यवस्था राजा ऋषभदेव ने अपनी राज्य अवस्था में की थी। उसने शत्रुप, वैश्य और शूद्र ये तीन ही वर्ण गृणकर्म के अनुसार आजीविका के आधार से स्थापित किए थे। यह उस समय की समाज व्यवस्था या राज्य-

व्यवस्था थी, धर्म व्यवस्था नहीं। अब उन्हें केवल ज्ञान हो गया और वे भगवान् आदिनाथ हो गये तब उन्होंने इस समाज या राज्य व्यवस्था के सम्बन्ध में कोई उपदेश नहीं दिया।

भरत चक्रवर्ती ने राज्य व्यवस्था में ही इस व्यवस्था में संशोधन किया। उन्होंने इन्हीं तीन वर्णों में से अणुव्रतधारियों का सम्मान करने के विचार से चतुर्थ 'ब्राह्मण' वर्ण की स्थापना की। इसमें 'व्रतमस्कार' से किसी की भी ब्राह्मण बनने का मार्ग खुला हुआ है।

दीक्षान्वय क्रियाओं में आई हुई दीक्षा क्रिया मिथ्यात्वपूर्णित भव्य को सम्मार्ग ग्रहण करने के लिए है। इससे किसी भी अर्जन को जैन धर्म की दीक्षा दी जाती है। उसकी शर्त एक ही है कि वह भव्य हो और सम्मार्ग ग्रहण करना चाहता हो।

दीक्षान्वय क्रियाओं में आई हुई वर्णलाभ क्रिया अर्जन को जैन बनाने के बाद समान आजीविका वाले वर्ण में मिला देने के लिए है इससे उसे नया वर्ण दिया जाता है। और उस वर्ण के समस्त अधिकार उसे प्राप्त हो जाते हैं।

इन गर्भान्वय आदि क्रियाओं का उपदेश भी भरत चक्रवर्ती ने ही राज्य व्यवस्था में दिया है। जो एक प्रकार की समाज व्यवस्था को दृढ़ बनाने के लिए था।

अत आदि पुराण में क्वचित् स्मृतियों से और ब्राह्मण्यवस्था से प्रभावित होने पर भी वह सांस्कृतिक तत्व मौजूद है जो जैन संस्कृति का आधार है। वह है अहिंसा आदि व्रतों अर्थात् सदाचार की मुख्यता का। इसके कारण ही कोई भी व्यक्ति उच्च और श्रेष्ठ कहा जा सकता है। वे उस सिद्धान्तिक बात को कितने स्पष्ट शब्दों में लिखते हैं—

“मनुष्यजातिरेव जातिनामोदयोद्भवा।

वृत्तिभेदाहिंसाद् भेदात् चातुर्विध्यमिहामनुते ॥”

जाति नाम धर्म के उदय से एक ही मनुष्य जाति है। आजीविका के भेद से ही वह ब्राह्मण आदि चार भेदों को प्राप्त हो जाती है।

आदि पुराण में ब्राह्मणों को दस विशेषाधिकार दिए गए हैं —

1 अतिमान विद्या 2 कुलावधि 3 वर्णोत्तमत्व 4 पात्रता 5 सृष्ट्य अधिकारिता 6 व्यवहारेक्षिता 7 अवध्यत्व 8 अदण्ड्यत्व 9 आनाहता और

10. प्रजासम्बन्धान्तर

इसमें ब्राह्मण की अवश्यता का प्रतिपादन इस प्रकार किया है—

“ब्राह्मणो हि युगोन्वर्षान्निमित्तो वधमर्हति ।”

“सर्व प्राणो न हन्तव्यो ब्राह्मणस्तु विधीयत ।”

अर्थात् युगों का उत्कर्ष होने में ब्राह्मण का वध नहीं होना चाहिए। सभी प्राणी नहीं मारने चाहिए खास कर ब्राह्मण तो मारा ही नहीं जाना चाहिए।

उसकी आवश्यकता का कारण देते हुए लिखा है कि—

“परिहार्यं यथा देवगुरुद्रव्यं हितार्थिभिः ।

ब्रह्मन् च तथामृतं न दंडार्हंस्ततो द्विज ॥”

अर्थात् जैसे हितार्थियों को देव गुरु द्रव्य ग्रहण नहीं करना चाहिए उसी तरह ब्राह्मण का घन भी। अर्थात् द्विज का दण्ड जुमाना नहीं होना चाहिए। इन विशेषाधिकारों पर स्पष्टतया ब्राह्मण युगीन स्मृतियों की छाप है। शासन-व्यवस्थायें अमुक वर्ण के अनुरूप अधिकार या कियों वर्ण विशेष के लिए विशेषाधिकारों की बात मनुस्मृति आदि में यह पद पर मिलती है। मनुस्मृति में लिखा है कि—

“न जातु ब्राह्मणं ह्य्यान् सर्वपार्ष्वपि स्थितम् ।

राष्ट्रादेन बहिः कुर्यात् समप्रघनमन्तम् ॥”

“न ब्राह्मणवघाद् भूयानघमो विद्यते भुवि ।

अहम्यं ब्राह्मणद्रव्यं राजा नित्यमिति स्थितिः ॥”

अर्थात् समस्त पाप करने पर भी ब्राह्मण अवध्य है। उसका द्रव्य राजा को ग्रहण नहीं करना चाहिए। आदि पुराण में विवाह की व्यवस्था बताते हुए लिखा है कि—

‘शूद्रा शूद्रेण वोढव्या नान्या ता न्वा च वैश्यम् ।

वहेत्स्वा ते च राज्ञाय स्वा द्विजन्मा अवविष्ण ता ।”

अर्थात् शूद्र को शूद्र कन्या से ही विवाह करना चाहिए अन्य ब्राह्मण आदि की कन्याओं से नहीं। वैश्य कन्या और शूद्र कन्या से, क्षत्रिय क्षत्रिय वैश्य और शूद्र कन्या से तथा ब्राह्मण ब्राह्मण कन्या से और वही क्षत्रिय वैश्य और शूद्र कन्या से विवाह कर सकता है। इसकी तुलना मनुस्मृति के निम्नलिखित श्लोक से कीजिए—

“शूद्रं च भार्ता शूद्रस्य सा च स्वा च विश्व स्मृते ।
ते च स्वा चैव राजस्व ताश्च स्वा चाग्रजन्मनः ॥”

याज्ञवल्क्य स्मृति में भी यही क्रम बताता गया है ।

महाभारत अनुशासन पर्व में निम्नलिखित श्लोक आता है—

“तपश्च्युत च योनिश्चाप्येतद् ब्राह्मणनारणम् ।
त्रिभिर्गुणैः समुदितं ततो भवति वै द्विज ॥”

पातजल महाभाष्य में इस श्लोक का उत्तरार्ध इस पाठ भेद के साथ है ।

“तपश्च्युताभ्या यो हीन आति ब्राह्मण एव स ॥”

आदि पुराण में यह जातिमूलक ब्राह्मणत्व इन्हीं ग्रन्थों से और उन्हीं शब्दों में ज्यों का त्यों आ गया है ।

“तपश्च्युतश्च जातिश्च त्रय ब्राह्मण्यकारणम् ।
तपश्च्युताभ्या यो हीन जातिब्राह्मण एव स ॥”

इसी तरह अन्य भी अनेक स्थल उपस्थित किए जा सकते हैं । जिनमें आदि पुराण पर स्मृति आदि के प्रभाव का असन्दिग्ध रूप से ज्ञान हो सकता है ।

आदि पुराण में गृह्यभाग क्रिया के प्रसंग में धन सविभाग का निर्देश करते हुए लिखा है कि—

“एकोऽतो धर्मकार्येऽतो द्वितीय स्वगृह्यये । तृतीय सविभागाय भवेत्
त्वत्सहजन्मनाम् ॥ पुत्र्यश्च सविभागाहं सम पुत्रं समाश्रकं ॥”

अर्थात् मेरे धन में से एक भाग धर्म कार्य के लिए, दूसरा भाग घर खर्च के लिए तथा तीसरा भाग सहोदरों में बांटने के लिए है । पुत्रियों और पुत्रों में वह भाग समान रूप से बांटना चाहिए । इससे यह स्पष्ट है कि धन में पुत्री का भी पुत्रों के समान ही समान अधिकार था ।

आदि पुराण में वर्ण व्यवस्था पर विस्तार से विवेचन हुआ है । जैन सिद्धान्त के अनुसार विदेह क्षेत्र में शाश्वती कर्मभूमि रहती है । और जहाँ सत्रिय वैश्य तथा शूद्र ये तीन वर्ण रहते हैं । और आजीविका के लिए उक्त तीन वर्ण आवश्यक भी हैं । जैन धर्म ब्राह्मण वर्ण को आजीविका का कारण नहीं मानता । विदेह क्षेत्र में तो ब्राह्मण वर्ण है ही नहीं । भरत क्षेत्र में अवश्य ही भरत चक्रवर्ती ने उसकी स्थापना की थी । परन्तु उस प्रकरण को आधोनान्त देखने से यह निश्चय होता है कि भरत महाराज ने वृत्ती जीवों को ब्राह्मण कहा है । जैन धर्म में स्मृति युग में प्रचारित जानिवाद पर अवसम्भित वर्ण व्यवस्था को स्वीकार नहीं किया ।

आदि पुराण में कहा गया है कि जाति नामक कर्म के उदय से उत्पन्न होने वाली मनुष्य जाति केवल एक ही है। सिर्फ आजीविका के भेद से वह चार प्रकार की हो जाती है। व्रत संस्कार से ब्राह्मण, वस्त्र धारण से क्षत्रिय, न्यायपूर्ण धन उपाजन से वैश्य और सेवा वृत्ति से शूद्र कहलाती है।

वर्ण और कुल

परिवार के किसी प्रतिष्ठित पुरुष का आधार मान कर कुल या वंश का व्यवहार चल सकता है। इस प्रकार वर्ण और वंश सामान्य विज्ञेय रूप हैं।

वर्ण और गोत्र —

जैन पुराणों में गोत्र नाम कर्म के उदय से यह जीव उच्च-नीच कुल में जन्म लेता है। देवों के हमेशा उच्च गोत्र का तथा नारकियों तथा त्रयोची में नीच गोत्र का उदय रहता है।

वर्ण और अस्पृश्यता —

प्राचीन वैदिक साहित्य में जहाँ चतुर्वर्ण की चर्चा आई है वहाँ अस्पृश्यों का अर्थान् अस्पृश्य शूद्रों का नाम तक नहीं लिया गया है। इससे पता चलता है कि प्राचीन भारत में स्पृश्यास्पृश्य का विकल्प नहीं था। स्मृतियों तथा पुराणों में इनके उल्लेख मिलते हैं अतः यह कहा जा सकता है कि यह विकल्प स्मृति काल में उठा है। और पुराणकाल में उसे पोषण प्राप्त हुआ है। शूद्र दो प्रकार के होते हैं। ब्राह्मण और अग्राह्यन् अथवा स्पृश्य और अस्पृश्य। ये भेद सर्वप्रथम मनुस्मृति में देखने को मिलते हैं। उस समय लोक में इनका विभाग हो गया होगा।

आदि पुराण में जिनमेन स्वामी ने भी लिखा है कि शूद्र दो प्रकार के होते हैं—1. स्पृश्य और अस्पृश्य। कारु रजक आदि स्पृश्य तथा घाण्डाल आदि अस्पृश्य शूद्र हैं। जिनसे स्वामी के पहले भी जैन शास्त्रों में इस प्रकार की वर्ण व्यवस्था का किसी ने उल्लेख किया है यह मेरे देखने में नहीं आया। इनके बाद के ग्रन्थों में अवश्य इस बात की चर्चा है पर वह सब आदि पुराण के शब्दों को ही उलटफेर कर की गई है।

मनुष्य का जातिकृत अपमान हो इसे जैन धर्म की आत्मा स्वीकृत नहीं करती। आदि पुराणकार ने जो उल्लेख किया है वह तत्काल में प्रवृत्त वर्ण व्यवस्था को देखकर ही कर दिया है। जैसा कि उन्होंने देश रचना आदि का वर्णन किया है। एक समय था कि जब भारत वर्ष में ब्राह्मणों का बोलबाला था। वे राजाओं के मन्त्री थे, पुरोहित थे, धर्म गुरु थे, राजा उनके इशारों पर

चलते थे। एक बार स्मृतियाँ खोसकर देख जाइये तब पता चलेगा कि ब्राह्मण अपना प्रभुत्व रखने के लिए क्या-क्या करते थे। जिन समय भारतीय ब्राह्मण राजाधन्य पाकर अभिमान से फूल रहा था उनी समय स्मृतियों की रचनाएँ हुई और वह रचना उन्ही धर्म गुरुओं के द्वारा हुई जिनमें लिखा गया कि ब्राह्मण शताणराध होने पर भी दण्डनीय नहीं है, वह वर्णों का गुरु है, वह चाह जो कर सकता है।

आदि पुराण में ब्राह्मण बाद पर पर्याप्त आलोच किया गया है। यहाँ तक कि उन्हें अक्षरमलेच्छ कहा गया है। प्रायः सभी पुराणों में अस्तुश्रुतवाद का खण्डन किया गया है।

जैन पुराणों में सामाजिक जीवन का बहुत ही स्पष्ट प्रतिबिम्ब मिलता है। यत्र तत्र पुत्री भक्ति, मातृ सेवा, भातृ प्रेम, राजा का कर्तव्य, प्रजा का कर्तव्य, कला कौशल, उद्योग, व्यापार, शिक्षा व्यवस्था, खेती, बागवानी, मूर्तिकला, शिल्पकला आदि के सम्बन्ध में पर्याप्त विवरण मिलता है। श्रावकों-गुहणों को अपना सुखी जीवन बनाने के लिए क्या करना चाहिए। आदिपर विशेष प्रकाश डाला गया है। राष्ट्र के प्रति भक्ति, देश के लिए आत्मसमर्पण एवं परिवार के लिए बलिदान आदि विषय भी यत्र-तत्र वर्णित हुए हैं।

वस्तुतः जैन पुराणकारों ने सभी इतिवृत्तों को समाज को ध्यान में रखते हुए लिखा है। एक आदर्श समाज की स्थापना कैसे हो ? इस प्रश्न का समाधान जैन पुराणों में भलीभाँति किया गया है।

‘पुराणों में सूर्यस्तोताओं की वैज्ञानिक जागरूकता’

डॉ० शशि तिवारी

यदि वेद भारतीय सस्कृति के सर्वोच्च उद्गम स्थल हैं, तो पुराण भारतीय सस्कृति के मूलाधार हैं। पुराण-साहित्य वेदार्थ के विशदीकरण के लिए ही पल्लवित हुआ है, इसीलिए समस्त विद्याओं के स्रोतस्वरूप वेद के समान ही पुराणों में भी सभी विद्याएँ और विज्ञान किसी न किसी रूप में प्राप्त होते हैं। पुराणों में यत्र-तत्र वैज्ञानिक रहस्य भरे पड़े हैं। वैज्ञानिक ज्ञान के अनेक घरातल हैं, जिनके आधार पर पुराण-रचयिताओं द्वारा मान्य वैज्ञानिक तथ्य यदा-कदा प्रकट हुए हैं। अलग-अलग पुराणों या उपपुराणों में अलग-अलग प्रसङ्गों में उल्लिखित होने पर भी इन वैज्ञानिक तथ्यों के मूलभूत समानताएँ दिखलाई देती हैं। किसी ममाज में ज्ञान का समरूप में प्राप्त होना परम्परा से उसके विशुद्धतया सन्नमन के साथ-साथ ज्ञाताओं के परस्पर विचार-विमर्श और तत्कालीन राष्ट्रीय एकता का भी सङ्केत देता है। यहाँ केवल पुराणों में प्राप्त सूर्य-स्तुतियों को आधार बनाकर पौराणिक सूर्यस्तोताओं की वैज्ञानिक अभिज्ञता और जागरूकता अभ्येय है।

भारतवर्ष में प्रागैतिहासिक काल में लेकर आज तक सूर्योपासना की परम्परा रही है और मानव समाज के सभी वर्गों में इसका प्रचलन प्रायः दिखलाई देता है। ‘गायत्री मन्त्र’ सभी धार्मिक हिन्दुओं ॥ लिए पूज्य एवं पवित्र मन्त्र है, तो भारतीय दर्शनों में सूर्य को परम सत्ता का सबसे अच्छा प्रतीक माना गया है। समस्त धार्मिक विश्वासों में सरलतम विधियों से सम्पन्न उपासनाओं के अन्तर्गत सूर्यपूजा का विशेष स्थान रहा है। पूजा में सरलता ही इसकी लोकप्रियता का प्रधान कारण प्रतीत होता है। सूर्य देवता की उपासना के पीछे कभी कोई सूक्ष्म दर्शन या जटिल कर्मकाण्ड नहीं रहा है। इसकी पूजा के प्रमुख अङ्ग हैं—मन्त्रोच्चारण और सूर्यमण्डल के प्रति जल और पुष्पअर्पण।

पुराणों में जिन पञ्च देवों (विष्णु, शिव, शक्ति, सूर्य और गणेश) की उपासना को प्रमुखता मिली—उनमें सूर्य भी एक हैं। पौराणिक सूर्योपासना प्रायः वैदिक परम्परा पर आधारित है। पुराणों में सूर्य के माहात्म्य, सम्बद्ध कथाओं और स्वरूप-वर्णनों के अतिरिक्त अनेक छोटे-बड़े स्तोत्र उपलब्ध होते हैं, जो एक ओर तो सूर्यपरक वैदिक सूक्तों का अनुसरण करते हैं और दूसरी ओर लौकिक संस्कृत के अनेक सूर्य-स्तोत्र-काव्यों के लिए एक दिशा निर्देशित करते हैं। इन स्तोत्रों के अध्ययन और विश्लेषण से सूर्य देवता का पौराणिक रूप स्पष्ट होता है। निर्विवाद रूप से सूर्यमण्डल सूर्यदेवता का भौतिक और प्रत्यक्ष रूप है और उनके स्तवन में उसे भुसा पाना सम्भव नहीं। इसीलिए उनकी स्तुति में पद-पद पर उनके प्रकाश, किरण, अश्व, रथ, गति आदि अवयवों और अनेक गुण-कर्म आदि की सहज चर्चा की जाती है।

तेरह पुराणों या उपपुराणों में एक या अनेक सूर्य-स्तोत्र उपलब्ध होते हैं, जो विभिन्न प्रयोजनों में विभिन्न प्रसङ्गों में पृथक्-पृथक् स्तोताओं द्वारा प्रस्तुत किए गए हैं। उनका संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है। ब्रह्मपुराण में पाच बार सूर्य स्तवन किया गया है,¹ ब्रह्मा द्वारा, अदिति द्वारा अथवा ब्रह्मा के साथ देवगण द्वारा। ब्रह्मा द्वारा सूर्य सहस्रनाम की अनुपयोगिता बताने हुए सूर्य के इक्कीस नाम वाला 'स्तवराज' नामक सूर्यस्तोत्र और 'अष्टोत्तर शतनाम स्तोत्र' इसी में मिलते हैं। पञ्चपुराण में चार स्थलों पर सूर्यस्तुति की गई है।² शिव द्वारा स्वर्गभोक्तृभाष्य 'सूर्य महामन्त्र' और द्विजगण द्वारा 'चिन्तामणि स्तोत्र' के अतिरिक्त इसमें शिव और ब्रह्मा द्वारा की गई सूर्यदेव की विस्तृत स्तुतियों भी हैं।

मार्कण्डेयपुराण में छह स्थलों पर ऋषभ देवों और ऋषिगण द्वारा सूर्य को तेजस्वय के लिए प्रसन्न करने के लिए, ब्रह्मा द्वारा सूर्य को स्वल्पतेज धारणार्थ प्रसन्न करने के लिए, अदिति द्वारा सूर्य को पुत्र रूप में प्राप्त करने के लिए देव-ऋषि वालखिल्य-ब्रह्मा आदि के द्वारा सूर्य-तेज शतन के लिए, विश्वकर्मा द्वारा सूर्यमूर्ति के नमस्कार के लिए और विप्रगण द्वारा राजा राज्यवृद्धन को,

1 ब्रह्मपुराण, 31/29-29, 32/12-16, 32/88-104, 33/8-24। 33/33-49।

2 पञ्चपुराण, 1/48/46-71, 1/76/23-33, 1/80/29-36, 6/197/57-75।

आयुवृद्धि के लिए सूर्यस्तवन किया गया है।¹ भविष्यपुराण में बारह प्रसङ्गों में विविध सूर्योपासकों द्वारा सूर्यस्तोत्र प्रकट किए गए हैं,² जिनमें ब्रह्मा द्वारा ‘सूर्यनामस्तोत्र’ और ‘स्तवराज’ उल्लेखनीय हैं। ब्रह्मा में अनिरिक्त विष्णु, रुद्र, इन्द्र, सप्तर्षि, वालखिल्य, यज्ञ, राक्षसम्पन्नग विद्याधर, देवर्षि, साम्ब, महादेव, केशव, ब्रह्मा और अरुण इत्यादि भविष्य पुराण की सूर्यस्तुतिओं के स्तोत्र हैं, जिन्होंने विभिन्न प्रयोजनों से सूर्य की प्रशंसा करना चाहा है। ब्रह्मवैवर्तपुराण में दो प्रसङ्गों में सूर्य की स्तुति की गई है,³ पहले माली-सुमाली दैत्यों को व्याधि-मुक्ति के लिए इन्द्र द्वारा सूयकवच⁴ और फिर ब्रह्मा द्वारा ‘स्तवराज’ नामक सूर्य-स्तोत्रों का उपदेश दिया गया है। बराहपुराण में सूर्य का सौम्य-मूर्ति बनने के लिए देवगण द्वारा प्रार्थना की गई है।⁵ स्कन्दपुराण में बारह बार सूर्य की स्तुतियाँ की गई हैं,—जिनके अन्तर्गत केशवार्क की तुष्टि के लिए श्रीकृष्ण द्वारा पठित सूर्य के 108 नामों को बताने वाला सूर्य स्तोत्र अति प्रसिद्ध है।⁶ इसके अतिरिक्त विब्रगण, ऋष्यवर्षीय बालक कर्मठ, अर्जुन, एक बाह्यगण, देवता इन्द्र सप्तर्षि वालखिल्यादि, विश्वकर्मा, साम्ब ईश्वर, मुनि नारद, मेधातिथि आदि द्वारा पठित सूर्यस्तवन भी हैं।⁷ बृहद्बर्मपुराण में पाप और रोगों के नाशार्थ व्यास द्वारा ‘सूर्याष्टोत्तरशतनामस्तोत्र’ पढ़ा गया है।⁸

1 मार्कण्डेयपुराण, 75/1-13 , 100/5-12 , 101/17-38 , 103/47-63 , 104/1-11 , 106/61-24 ।

2 भविष्यपुराण, 1/71/1-16 , 1/121/7-17 , 1/122/2-9 , 1/123/10-25, 44-52 , 1/123/63-76 , 1/127/8-23 , 1/128/3-12 , 1/153/48-80, 96-99, 103-104 , 1/155/36-38 , 57-60 , 1/156/6-10 , 1/74/36-40 , 1/180/35-39 ।

3 ब्रह्मवैवर्तपुराण, 3/19/23-34 , 3/19/35-48 ।

4 बाराहपुराण, 26/9-14 ।

5 स्कन्दपुराण, 5/1/33/1-18 ।

6 वही, 1/2/52/54 60 , 1/2/52/64 76 , 5/1/32/34-92 , 5/3/34/10-16 , 7/1/11/149-169 , 7/1/11/1 0-180 , 7/1/101/47-51 , 7/1/128/17-24 , 7/1/279/3-22 , 7/1/305/17-21 ।

7 बृहद्बर्मपुराण, 3/11/1-19 ।

तो विष्णु धर्मोत्तर पुराण में रुद्रदेव द्वारा असुरनाशार्थ सूर्यदेव की स्तुति की गई है।¹ सौर पुराण के प्रारम्भिक भाग में ही मुनियों के साथ मनु ने तपस्या द्वारा रवि को साक्षात् प्रत्यक्ष देखकर उनकी स्तुति की है।² साम्बपुराण में आठ स्थानों पर सूर्यस्तोत्र उपलब्ध हैं।³ जिनमें से दो (12/8-15, 24/7-23) भविष्यपुराण (1/121/7-17, 1/127/8-23) में और एक (25/3-12) ब्रह्मपुराण (31/29-39) में समान रूप से प्राप्त होते हैं। इसके अतिरिक्त विरवकर्मा द्वारा सूर्यं तुष्ट्यर्थं, ब्रह्मा द्वारा सूर्यतेजशातनायं, दण्डि द्वारा उदित सूर्यवन्दनार्थ और तपस्वीगण द्वारा सूर्य मूर्तिस्थापनार्थ सूर्यस्तोत्र पढ़े गए हैं। भविष्योत्तरपुराण में श्रीकृष्ण द्वारा 'आदित्यहृदयस्तोत्र'⁴ का उपदेश दिया गया है, जिसके अन्तर्गत ही सूर्यद्वादशनामस्तोत्र, स्तवराज और मण्डलाष्टक नामक सूर्य के लघु स्तोत्र भी आते हैं। विष्णु पुराण में याज्ञवल्क्य ऋषि ने यजुर्वेद की प्राप्ति की इच्छा से भगवान् सूर्य की स्तुति की है।⁵ उपर्युक्त पुराणों में प्राप्त सूर्यस्तोत्रों के अतिरिक्त कतिपय प्रकाशित स्तोत्रमण्डलों में भी कुछ सूर्यस्तोत्र उद्धृत किये गए हैं, जिनको पौराणिक माना जाता है, यद्यपि उनकी प्रामाणिकता सदिग्ध है। पौराणिक सूर्य स्तुति कर्ताजन ब्रह्मा से लेकर मनुष्य तक अलग-अलग कई वर्गों के हैं उनके सूर्यप्रसादन के कारण और उद्देश्य भी असमान हैं, परन्तु सभी स्तुतियों में सूर्य के जिन रूप, गुण और कर्मों की चर्चा है, उनमें दृष्टिकोणगत भेद प्रायः नहीं के बराबर है। इसका प्रमुख कारण यही है कि सूर्य प्राकृतिक जगत् की एक दृश्यमान परमशक्ति है और उनसे सम्बद्ध पुराणकालीन वैज्ञानिक तथ्य सभी पौराणिक सूर्यस्तोत्राओं को ज्ञात और मान्य है।

वैदिक ऋषियों के समान ही पौराणिक स्तोत्राओं की दृष्टि में भी सूर्य परमकल्याणकारी, पूज्य और महान् देव हैं। वे सभी के पूज्य और वन्दनीय हैं।⁶

1 विष्णुधर्मोत्तर पुराण, 1/30/11-19।

2 सौर पुराण, 1/31-37।

3 साम्बपुराण, 12/8-15, 13/2-11, 14/10-27, 15/7-15, [7/1-14, 24/7-23, 25/3-12, 43/15-27]।

4 निर्णय सागर, बम्बई, 1963 से प्रकाशित।

5 विष्णु पुराण, 3/5/15-24।

6 मुरपितु मनुज यक्षसेवितम् असुर निजाचर सिद्धवन्दिनम्।

स्व० पु 7/1/2 79 20

ब्रह्मचारिगृहस्थाना वनस्थाना गणाधिप।

नान्य पूज्यस्तथास्त्रीणामुक्ते देव दिवाकरम् ॥ भवि० पु० 1/64/31

भविष्यपुराण में भारद्वाज के अनुसार ब्रह्मादि देवों में सर्वाधिक स्तुत्य, पूज्य, वन्द्य और नमस्कारयोग्य भास्कर ही हैं।¹ ऋग्वेदसंहिता में सूर्य के सम्बन्धियों में केवल माता, पिता और पत्नी (सप्ता या सूर्या) का उल्लेख हुआ है, जबकि पुराणों की सूर्य स्तुतियों में उनके परिवार में माता, पिता, सन्तान, पत्नी, अनुचर आदि का अपेक्षाकृत विस्तृत विवरण मिलता है। यहाँ उनकी दो पत्नियों की परिचयना उल्लेखनीय है। भविष्यपुराण (1/143/39) और साम्ब पुराण (36/38) में सूर्य को नमस्कार के साथ-साथ राज्ञी और निक्षुभा की भी नमस्कार किया गया है। साम्बपुराण की एक स्तुति के अनुसार सूर्य को सप्ता और छाया में प्रतिष्ठित कहा गया है।² अन्यत्र भी राज्ञी (सप्ता) और निक्षुभा (छाया) सूर्य की दो भार्याएँ बताई गई हैं।³ सूर्य के अतिशय तेज की सहन न कर सकने के कारण सप्ता अपनी छाया को अपने स्थान पर पत्नी रूप में छोड़कर तपस्या के निमित्त वन चली गई थी—इस प्रकार की कथा अनेक पुराणों में विस्तार पूर्वक मिलती है।⁴ सप्ता प्रकाश या अमृत का मूर्तरूप है और छाया मृत्यु या अन्धकार का। सूर्य दोनों का ही आधार है—जब सप्ता नहीं रहती, तब उसके स्थान पर छाया रहती है। अतएव प्रतीक रूप में उनकी दो पत्नियों की सार्थक कल्पना की गई है।⁵

पौराणिक सूर्य स्तुतियों में सूर्य देव का सूर्यपिण्ड से साधारण्य मानने के कारण स्तोताओं ने उन्हें परमतेजस्वी और आकाश के रत्नरूप में ‘सोऽप्रयक्ष’ (ब्र० वै० पु० 3/19/52) प्रत्यक्षदर्शी (भावि० पु० 1/127/19) और प्रत्यक्ष’ (स्क० पु० 5/3/125/15) तो कहा है, किन्तु साथ ही वैज्ञानिक

1 स्तुत्यो वन्दयश्च पूजयश्च नमस्य ईद्ध्य एव च ।

भास्करो यदुशाङ्गं स ब्रह्मादीना सदानघ ॥ भवि० पु० 1/75/19

2 छायासप्ता प्रतिष्ठापि निरालम्बो निराश्रय । सा० पु० 43/17

3 एवमस्या पुरा सप्ता द्वितीया पार्थिवी स्मृता ।

या सप्ता मा स्मृता राज्ञी छाया या सापि निक्षुभा ।

सा० पु० 11/53, भवि० पु० 1/79/64

4 वि० घ० पु० 1/106, ब्रह्म पु० 32/49-69, सा० पु० 11, स्क० पु० 7/1/11, मार्क० पु० 74, 75/21-35, भावि० पु० 1/79, मत्स्य० पु० 11, शिव पु० 5/35, Sun-worship in Ancient India, L P Pandey, 1971, p 137

5 Matsya Purana—A Study, V S Agrawala, 1963, p 38

दृष्टि से उनके रूप को 'दुनिरोक्ष्यम्' (ब्रह्म पु० 33/16, भवि० पु० 1/123/17) और 'दुर्दृशम्' (मार्क० पु० 106/73) और उन्हें 'दुष्येक्ष' (सा० पु० 17/7) भी बताया है। प्राकृतिक सूर्यमण्डल में सूर्यदेव के अभेद के कारण उनके गमन और गति के बहुसंख्य उल्लेख हुए हैं। सम्भवतः सूर्य के गमन से अभिप्राय उनके प्रतीयमान गमन से ही है। यद्यपि सूर्य की स्थिरता के सिद्धांत का पौराणिक सूर्य-स्तोत्रों का ज्ञान था—यह कहना भी अत्यन्त कठिन है। सूर्य की गति का पुराणों में विस्तार से वर्णन किया गया है¹ और सूर्य स्तुतियों में भी उसकी चर्चा है। आदिन्य हृदय स्तोत्र में स्तोत्रा सूर्य को एक निमिषार्ध में 2202 याज्ञन भ्रमण करने वाला कहा है।² सूर्य की गति को सर्वदा और सर्वतः बताया है।³ अतः सूर्य गति से अभिप्राय सूर्य प्रकाश के गमन से है। निश्चय ही इससे सूर्य स्तोत्रों के सामान्य वैज्ञानिक ज्ञान का पता लगता है क्योंकि उनकी गणना वैज्ञानिक सत्य के पर्याप्त निकट है। सूर्य के भौतिक गुण अधिकतर प्रकाश से सम्बद्ध बताए गए हैं। आकाश में उदित होते ही उनकी रश्मियाँ और प्रकाश अति भीघ्रता से मूढ़र पृथ्वी तक व्याप्त हो जाते हैं। वे 'तपन' और 'तापन' हैं।⁴ वे पृथ्वी, अन्तरिक्ष और आकाश—तीनों लोकों को प्रकाशित करते हैं।⁵ वे दिशाओं और प्रदिशाओं को प्रकाशित करते हैं।⁶

मार्कण्डेयपुराण में सूर्य की प्रधानता तीन मूर्तियाँ कही गई हैं—प्रकाशक, वर्षक और हिमदायक।⁷ सम्पूर्ण विश्व का एकमात्र प्रकाशस्रोत सूर्य ही है—इस बोध में अन्वित होकर ही पौराणिक सूर्यस्तोत्रों ने उन्हें 'लोक-प्रकाशक'

- 1 भाग० पु० 7/11/13, भवि० पु० 1/53/44-47, सप्त० पु० 20/17-20, ब्रह्म पु० 11/64-66 इत्यादि।
- 2 योजनाना सहस्ते द्वे द्वे घते द्वे च योजन।
एकेन निमिषार्धेन त्रमसा नमोऽस्तुते ॥ आदिन्यहृदय, 49
- 3 त्वं देव सर्वतश्चक्षुः सर्वतः सर्वदा गतिः । साम्ब पु० 43/18
- 4 तत्र तस्मान्नश्चैव शुचिः सप्ताश्च साहस्रं । ब्रह्म पु० 31/32, भावि० पु० 1/128/6।
- 5 प्रकाशित येन च भूमौ च स्व । आ० हृदय 146
तपन्त्येव मुरधेष्ठश्चोत्तोकान्नचराचरम् । भवि० पु० 1/78/28
- 6 व्याप्य स्वदीधितिर्गर्गं प्रदिशो दिशश्च । प० पु० 1/48/50
- 7 स्वस्ति तेऽस्तु जगन्नाथ धर्मवर्षहिमाकर । मार्क० पु० 103/49
स्व० पु० 7/1/11/150

(मवि० पु० 1/128/5, ब० घ० पु० 3/11/3), ‘त्रैलोक्यदीप’ (स्क० पु० 7/1/101/48), ‘लोक दीप’ (मवि० पु० 1/154/50) ‘अधितमुधनप्रदीप’ (मा० पु० 44/1) इत्यादि विशेषण दिए हैं। सूर्य की स्तुतियों में उन्हें प्रदत्त विभाकर, नास्कर, प्रभाकर इत्यादि नाम अथवा विशेषण इसी परम्परा में प्रचलित हुए हैं। प्रकाश ही दर्शन का आधार है, अतएव प्रकाशाविष्ठाता सूर्य ही सब कुछ देखने में समर्थ हैं। सूर्य की चक्षुरूप में उद्भावना में वैज्ञानिक मार्ग-कता निहित है, यद्यपि इसका प्रारम्भिक रूप ऋग्वेदिक सूक्तों में ही दिखलाई देना है (ऋ० 1/115/1) पौराणिक सूर्यस्तुतियों में सूर्य को ‘त्रैलोक्यलोचन’ (ब० व० पु० 3/19/39) ‘सर्वलोचन’ (प० पु० 1/79/12) ‘सर्वचक्षु’ (स्क० पु० 7/1/11/172) इत्यादि विशेषणों से स्तुत किया गया है क्योंकि सत्तार में चक्षुरूप सूर्य ही सभी प्राणियों के चक्षुओं यानी दर्शन व्यापार का आधार हैं। प्रकाशक रूप का ही दूसरा पक्ष है अन्धकार विनाशक, और इस रूप में सूर्यदेव का स्तवन करते हुए उन्हें ‘तिमिरारि’ (ब० घ० पु० 3/11/5), ‘तमोहन्ता’ (मवि० पु० 1/180/35), ‘तमोघ्न’ (नवि० पु० 1/153/53), ‘तमिन्नहा’ (आ० ह० 28) ‘तिमिरनाशन’ (आ० ह० 12) इत्यादि विशेषणों से अलङ्कृत किया गया है। सूर्योदय से धनस्ततिजगत पर होने वाले प्रभाव का वर्णन वैदिक सूक्तों में प्रायः नहीं हुआ है। रामायण और महाभारत की सूर्यस्तुतियों में सूर्यदेव के पद्मविकाशक और कुमुदस्तोचक जैसे कुछ रूपों को लक्षित किया गया है, किन्तु पौराणिक सूर्यस्तोताओं के लिए सूर्य का उदयकाल और अस्तकाल में पृथ्वी पर विपरीत प्रभाव पर्याप्त महत्वपूर्ण और उल्लेखनीय रहा है।¹ इसी प्रकार सूर्यदेव के ग्रहरूप की वैदिक सूर्य-भूक्तों में खर्चा भी नहीं की गई है, जबकि ग्रह और नक्षत्र सम्बन्धी विज्ञान के पौराणिक भारत में पर्याप्त विकसित हो जाने के कारण पौराणिक सूर्य स्तोताओं के लिए सूर्य के ग्रह, रूप का उल्लेख साधारण बात हो गई है। ब्रह्मपुराण सूर्यस्तवन में

1 नमः पद्मविकाशाय नमः कुमुदस्तोत्रवे । स्क० पु० 7/1/101/48

नमः पद्मप्रबोधकाय । आ० ह० 41, पद्मप्रबोधकस्त्वमसि । प० पु० 6/197/69

जयः पद्मविकाशाय । मवि० पु० 1/180/36

कमलकुलावबोधिने नमः । मार्क० पु० 104/2

सूर्य को ग्रहों में प्रथम ग्रह¹, 'ग्रहराज' और 'नक्षत्राधिपति' कहता है² तो भविष्यपुराण 'ग्रहोत्तम'³।⁴

पद्मपुराण के अनुसार पहले सूर्य की करोड़ों किरण थी, जो अत्यन्त प्रचण्ड होने के कारण ससार के लिए नाशकारक थी, इसीलिए आदित्य ने विश्वकर्मा द्वारा उनका छेदन किया था और केवल सहस्र किरणों को बचाकर सबको छिन्नभिन्न कर दिया था। उन्हीं सूर्य-किरणों से विष्णुचक्र, यमदण्ड, विशूल, काल का खड्ग, शक्ति तथा चण्डिका के परम अस्त्रों का निर्माण किया गया था।⁵ सहस्र किरणों में सबूत होने के कारण ही सूर्य का एक नाम 'सहस्राक्षु' (स्व० पु० 5/1/33/3) और 'सहस्ररश्मि' (आ० हु० 141) है। सूर्य ने अपनी रश्मियों का छेदन करके परिमितता अपनाई थी—आख्यान का यह निहित तात्पर्य निस्सन्देह वैज्ञानिक घरातल पर पुष्ट होता है, क्योंकि वैज्ञानिक मायता के अनुसार सृष्टि के प्रारम्भ से कालान्तर में किन्हीं कारणों से सूर्यतेज का क्षय होता गया है। सूर्यतेज का यह श्रमन काफी बड़े अनुपात में हुआ होगा—वैज्ञानिक आधार पर दूसरा अनुमान भी सूर्यस्तुतियों में दिखाई देता है। मार्कण्डेय पुराण के अनुसार लोकहितार्थ सूर्यदेव ने अपने तेज को पन्द्रह भागों का विश्वकर्मा द्वारा श्रमन करवा लिया था उन्होंने केवल सोलहवा भाग ही धारण किया था।⁶ अभिप्राय यही है कि सूर्य का वर्तमान तेज उनके निपुल तेज का एक भाग मात्र है। अपने तेज को कम करने पर भी सूर्य ही विश्व में सर्वाधिक तेजस्वी हैं। महातेज, तेजोनिधि, छायानिधि, महाद्युति, तेजोराशि, अमिततेज—उन्हीं के नाम हैं। वे तो 'मर्वतेजोधिपति' (गरुडपुराण, 16/11) हैं। जगत् के समस्त तेजस्वी कार्य सूर्य द्वारा ही होते हैं।⁷ सूर्य का तेज ही अनेक रूप होकर उदर, जल, वक्षु, अग्नि इत्यादि ज्योतिषुक्त पदार्थों में रहता है।⁸

- 1 विशाखासु समुत्पन्नो ग्रहाणां प्रथमो ग्रह । ब्र० पु० 24/129-
- 2 नक्षत्राधिपति सोमो ग्रहराजो दिवाकर । ब्र० पु० 24/46
- 3 ग्रहोत्तमो देवाय नमः कल्याणकारिणे । भवि० पु० 1/180/36
- 4 पद्मपुराण 1/79/34-41
- 5 ततश्च पौडश भाग विभर्ति भगवान्विभु ।
तत्तेज पचदशधा शतित विश्वकर्मा ॥ मार्क० ॥ 75/20
- 6 घामनाप हि त्रियते येनास्य जगत सदा । वि० घ० पु० 1/30/14-15
- 7 तवैवतद्रूपमनेकधा स्थितम् । भवि० पु० 1/122/45

सूर्यगीता में सूर्य ने स्वयं को सभी ज्योतियों की ज्योति और सभी प्रकाशों का प्रकाश रहा है।¹

सूर्यदेव को तथाकथित गति ही कालनिर्धारण का आधार है। एतदर्थ उनके अश्व, रथादि की विस्तृत वृत्तना की गई है। साम्बपुराण (13/9), भविष्यपुराण (1/122/8), स्कन्दपुराण (7/1/11²177) इत्यादि में प्राप्त सूर्य-स्तुतियों के अनुसार सूर्यदेव जगत् के हित के लिए सदा समान अवयववाले, अत्यन्त मनोरम और किञ्चित् कम्पित घोड़ों के द्वारा मोधे जाने वाले, विशाल रथ पर बैठ कर विचरण करते हैं। उनका रथ ज्यो-ज्यो आकाश में चढ़ता जाता है, घना अश्वकार-समूह नष्ट होता जाता है। (स्क० पु० 5/1/32/75) उनका रथ एकचक्र वाला और दिव्य है।³ इसीलिए स्तुतियों में उन्हें 'एकचक्र-रथ' कहा गया है।⁴ सवत्सर ही उनके रथ का एक चक्र है और सभी सवत्सर के सभी ऋतुओं को चक्र के अनेक अवयवों के रूप में कल्पित लिया गया है, यथा नामि-दिन है, मास अरे हैं और ऋतुएं नभियां हैं इत्यादि।⁵ सूर्य देवता का रथ सात अश्वों से युक्त है (वारा० पु० 26/11) इसीलिए 'सप्ताश्ववाहन' (ग० पु० 16/18), 'सप्ताश्व' (सौ० पु० 1/33), 'सप्तसप्ति' (स्क० पु० 5/1/32/82) इत्यादि विशेषणों में उनकी प्रशंसा की गई है। स्तोताओं ने सूर्य के जय, अजय, विजय, जितप्राण, जितधर्म, मनोजव, जितबोध नामक सात अश्वों का उल्लेख किया है।⁶ कभी सप्ताश्वों का गायत्री इत्यादि सप्रछन्दों से मिलाया गया है।⁷ निरचय ही यह दोनों व्याख्याएं सूर्य के आधिदैविक और आध्यात्मिक स्वरूप पर अवलम्बित हैं। वैज्ञानिक दृष्टि से सूर्यरथ या सूर्यमण्डल है, तो सूर्य चक्र सवत्सर रूप काल और सप्त सूर्याश्व-सूर्य-किरणों के सप्त प्रकार या सूर्य किरणों में विद्यमान सात रथ। विष्णुपुराण में सूर्यस्तुतिकर्ता ने वैदिक परम्परा का अनुवर्तन करते हुए सूर्य के हिरण्यमय (मण्डलरूप) रथ और रश्मिरूप अश्वों की बात की भी है।⁸ सूर्य स पूर्व आने वाली अरुण्य आत्रा ही माने सूर्य को

1 सर्वेषां ज्योतिषां ज्योतिः प्रकाशानां प्रकाशक । मू० गी 1/16

2 एकचक्रो रथो यस्य दिव्यः । आ० ह० 159

3 अगाधं लोकनायाय एकचक्ररथाय च । भवि० पु० 1/53/52,

4 भवि० पु० 1/52/8-17 , वा० पु० 1/51/54-63 , ब्रह्म पु० 22/67-71 वि० पु० 2/8/46 , भा० पु० 5/21/13 ।

5 आदित्य हृदय, 121 ।

6 गरुडपुराण 58/6, साम्ब पु० 21/12-13

7. हिरण्य रथ यस्य केतवोऽमृतवाजिनः । वि० पु० 3/5/24

आकाश में लाती है, अतः उसे ही 'अरुण' नाम से सूर्य का सारथी मान लिया गया है।¹

पौराणिक सूर्य स्तुतियों में सूर्य की एक बहुचर्चित मूर्ति है—वर्षक इमकी मीमांसा करने पर उसके चार पक्ष दिखाई देते हैं। पृथ्वी से समस्त रथ का, ग्रहण करने और जल का शोषण करने से वे 'रसघ्राहक' (बृ० घ० पु० 3/11/16) या 'रसहर' (बृ० वै० पु० 3/19/42) है। मार्कण्डेय पुराण की सूर्यस्तुति के अनुसार रस को ग्रहण करने के लिए ही हे आठ मास तक तोषण मूर्ति को धारण करते हैं।² जल-शोषक होकर भी सूर्य ही 'रसद' (बृ० वै० पु० 3/19/42) और 'वारिप्रद' (बृ० घ० पु० 3/11/12) हैं, क्योंकि वही भानसून बनने का प्रधान कारण है। सूर्य अपनी रश्मियों द्वारा ही वर्षण कार्य करते हैं।³ वस्तुतः सूर्य ही वृष्टियों के लघ्टा कहे जाते हैं।⁴ आदित्य से वृष्टि होती है और वृष्टि से अन्न।⁵ तभी जलवर्षण द्वारा उत्पन्न अशेष ओषधियों के स्वामी सूर्य ही माने गए हैं। वे न केवल वनस्पतियों को उत्पन्न करते हैं, अपितु उनको पकाने का कार्य भी करते हैं।⁶ अन्नो का पाचन और उससे जीवन धारण कराने वाले सूर्य ही हैं।⁷ सूर्य स्तोता का प्रतिपादन है कि सूर्य के बिना न सस्पतिष्पति होगी और न तृण-ओषधियाँ आदि ही उत्पन्न होंगे।⁸ इस प्रकार पौराणिक सूर्यस्तोताओं ने सूर्य के वर्षकरूप के चारों पक्षों—रसहर्ता, रसदाता, अन्नोत्पादक और अन्नपाचक का स्तुतियों में उल्लेख करके सूर्य-ऊर्जा के प्रति अपन वैज्ञानिक बोध का परिचय दिया है।

कालविधायक सूर्य केवल तापक और वर्षक ही नहीं, अपितु सामान रूप

- 1 रथ हि वाहते तस्य अरुणो नाम सारथि । सा० पु० 6/19
- 2 मार्क० पु० 101/20
- 3 एष भाति तपत्येष वर्षत्येष गभस्तिभि । ब्रह्म पु० 30/10, सा० पु० 2/10
- 4 सूर्य एव वृष्टीणां स्रष्टा समुपदिश्यते । मत्स्य पु० 125/27, वाराह पु० 1/51/51
- 5 आदिताज्जायते वृष्टिर्बृष्टेरन ततः प्रजा । ब्रह्म पु० 31/4, भवि० पु० 1/54/55
- 6 ओषधीनां पर पाकं पर यस्मान्न विद्यते । वि० घ० पु० 1/30/8
- 7 अन्नादिपाचनं स्वतो जीवनं च भवेद् ध्रुवम् । प० पु० 1/79/25
- 8 कुतो वै सस्पतिष्पतिस्तृणोषधिगणोऽपि वा । ब्रह्म पु० 31/9

से शीत के हेतु होने से 'हिमाकर' भी है।¹ मार्कण्डेय पुराण में सूर्य स्तुति करती हुई अदिति कहती है कि सूर्य ओषधियों को पकाने के लिए भास्कर मूर्ति और हेमन्तकाल में सस्यपोषण के लिए हिमवर्षादि द्वारा शीतल मूर्ति धारण किया करते हैं।² सूर्य में पृथ्वी का अधिक् दूर हो जाना ही शिशिर का वैज्ञानिक आधार है और इस तथ्य के ज्ञाता सूर्योपासक का सूर्यदेव को शीत का कारण मानना सबघा सगत है। सूर्यस्तोता के लिए सूर्यदेव 'त्रिकालमूर्ति' के रूप में वन्दनीय है, क्योंकि वे हिम, जल और उष्णता के कर्ता होने से शीत वर्षा और ग्रीष्मादि ऋतुओं के कारण है।³ ऋतुएं ही क्यों, जितने भी कालांश है, यथा अवन पक्ष दिवस, रात्रि, क्षण मूहूर्त, वृत्ता, काष्ठा इत्यादि—सूर्य के बिना इसका अस्तित्व नहीं है—इस तथ्य का उल्लेख पुराणों में बहुधा हुआ है।

सूर्य के दृष्टप्रदाता, अनिष्टनिवारक, रक्षक, उपकारक, ज्ञाता इत्यादि जिन त्यों की चर्चा सूर्यस्तुतियों में अनेक बार की गई है, वे सूर्य के देवत्व के अभिव्यञ्जनार्थ ही हैं। किन्तु उन्हें ओषक, व्यवस्थापक, प्राणरूप या जगत्कारण इत्यादि कहना उनके भौतिक से सम्बन्ध हैं और वैज्ञानिक आधार पर सही ठहरते हैं। सम्पूर्ण प्राकृतिक जगत् और प्राणिव्यवस्था के लिए सूर्य की उपादेयता और महत्त्व को पौराणिक सूर्य-स्तोताओं ने भलि भाँति समझा हुआ था इसी लिए उनकी कोई भी स्तुति सूर्य के उक्त गुणों के ज्ञान के बिना पूरी नहीं होती थी। उनके माहात्म्य में यहाँ तक कहा गया कि 'तुम्हारे अतिरिक्त प्राणियों की कोई और शरण हो नहीं है'⁴ और 'तुम्हारे अभाव में लोगों का जीवन एक दिन भी नहीं चल सकता है'।⁵ पर क्या ये घोषणाएँ वैज्ञानिक सत्य की ही काव्यात्मक प्रस्तुति नहीं हैं?

पौराणिक सूर्यस्तुतियों के प्रयोजन और उद्देश्य पर विचार करें—तो हम पाते हैं कि उनमें से अनेक स्तुतियाँ किसी विशेष या सामान्य रोग के निवारणाय सूर्यदेव को प्रमन्न करने के लिए की गई हैं। पौराणिक सूर्योपासकों ने सूर्य को अनेक रोगों का नाशक माना था, जिसमें मुख्य हैं—चमरोग। साम्ब ने कुष्ठ निबानार्थ भास्कर की आराधना की भी और रोग युक्त हुए थे।

1 हिमजलघर्मकालहेनो । ब्रह्म पु० 32/108 ,

घर्मवपहिमाकर स्क० पु० 7/1/11/150

2 मार्क० पु० 101/22-23

3 हिमाम्बुघर्मवृष्टीना कर्ता भर्ता च य प्रभु ।

तस्मै त्रिकालरूपाय नमस्सूर्याय वेधसे ॥ वि० पु० 3/5/19

4 त्वामृते नास्ति ताकेऽस्मिन् शरण प्राणिना विभो । प० पु० 6/179/60

5 त्वहृत सर्वलोकानां दिनैक नास्ति जीवनम् । प० प 6/179/26

साम्ब की कथा त्रिविध पुराणों में मिलती है।¹ श्रीकृष्ण ने अपने पुत्र साम्ब को कुष्ठनिवारणार्थ सूर्य को प्रसन्न करने के लिए कहा था।² स्कन्दपुराण में कुष्ठग्रस्त राजा नन्द की कथा है, जो सूर्याराधना से रोगमुक्त हो गया था।³ पद्मपुराण में भद्रेश्वर नामक राजा के कुष्ठाभिभूत होने पर विप्रगण ने उसको सूर्योपासना का उपदेश दिया था।⁴ ब्रह्मवैवर्तपुराण के अनुसार व्याधिग्रस्त माली सुमाली दैत्य भास्कर पूजन और स्नान का आश्रय लेकर स्वस्थ हो गए थे।⁵ भविष्यपुराण के अनुसार पत्रहीन गहड़ को सूर्योपासना लाभकारी सिद्ध हुई थी।⁶ नारद के अनुसार जिन मनुष्यों ने पूर्वजन्म में ब्रतोपवासी द्वारा भगवान् सूर्य को सन्तुष्ट नहीं किया था, वे ही इस जन्म में कुष्ठ रोग के भागी होते हैं।⁷ रोग, दुःख, दुःस्वप्न आदि के विनाश में सूर्य के देवत्व की महिमा पाई गई है किन्तु इस सम्बन्ध में भौतिक सूर्य प्रकाश आदि की उपादेयता की वैज्ञानिक दृष्टि से अवश्य ही ध्यान में रखा गया है। अलग-अलग पुराणों में कुष्ठनिवारणार्थ सूर्य की स्तुतियों से ठाकालीन भारत में विद्यमान बिन्तनपरक एकता भी प्रकट होती है।

इस प्रकार पुराणों में प्राप्त सूर्य स्तुतियों में मानवता की परम लाभकारी शक्ति 'सूर्य' का स्तवन करने हुए उनके जिन अनेक, रूप, गुण और कर्मों की उद्भावना की गई है, उनमें से अधिकांश का आधार स्तोत्राओं की सूर्यपरक वैज्ञानिक अनुभूतियाँ हैं। पुराणों की सूर्यस्तुतियों में सूर्यसम्बद्ध कुछ परि-कल्पनाएँ वैदिक सूर्य सूक्तों की परम्परा पर होकर भी अधिक सुदृढ़ वैज्ञानिक बोध पर विकसित हुई हैं। कई पुराणों और उद्गुराणों की सूर्यस्तुतियों में लगभग समान तथ्यों के विवरण से यह सहज निष्कर्ष निकलता है कि उनके रचयिता भावात्मक एकता के अदृश्य सूत्र में बंधे होने के कारण ही अपनी स्तुतियों में सर्वभाष्य वैज्ञानिक सिद्धान्तों को आधार बना सके थे।

1 बाराह पु० 177, भवि० पु० 1/72, 1/73, 1/75,
सा० पु० 3/6-55, ब्र० वै० पु० 4/113, स्क० पु० 7/1/100,
7/1/101, *Sun worship in Ancient India*, Srivastava, 1972
p 241

2 भवि० पु० 1/75/7-8।

3 स्क० पु० 7/1/256।

4 प० पु० 1/81।

5 ब्र० वै० पु० 3/18, 3/19।

6 भवि० पु० 1/175।

7 सा० पु० 84/3।

स्कन्द पुराण का अयोध्या तीर्थ—एक विवेचन

—डा० सन्तोष गुप्ता

वित्नी विश्वविद्यालय दक्षिण परिसर की ससृष्ट सर्गाष्टी के लिए जिस विषय का चुनाव किया गया है “पुराणों में उभरता भारत तथा उनका राष्ट्रीय एकता की दिशा में महत्व” वह प्राचीनता को अपन आप में ममेट हुए भी समसामयिक है। पुराण साहित्य जितना प्राचीन है राष्ट्रीय एकता का प्रश्न उतना ही अर्वाचीन है। आज जब देश में राष्ट्रीय एकता की समस्या फ्वलन्त हो उठी है, पुराण साहित्य एक ऐम आधार के रूप में कार्य करने में समर्थ है जो एकता के इस गिरते हुए भवन के लिए नीव का पत्थर बनकर उसे स्वर्य प्रधान कर सकता है। धर्म, भाषा, आचार-व्यवहार, वेश-भूषा, रीति-रिवाज, तीर्थ, व्रत, दर्शन मनुष्य को एक दूसरे के निकट लाते हैं। ये सभी कई कारणों से वैभिन्य ब वैमनस्य के कारण भी बन जाते हैं। इस सदर्म में प्रश्न यह है कि इस दिशा में पुराण क्या भूमिका निभाते हैं। पुराण धाम्नव में सब जन साधारण को धार्मिक शिक्षा देने के लिए रचे गए थे। इन्हें पढ़ने का अधिकार इस समाज में सभी जन-जन को है। क्या यही इसकी प्रमुख ग्राह्य शक्ति का चोतक नहीं है? पुराणों में वर्णित तीर्थ इस दिशा में महत्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं।

व्याकरण की दृष्टि से ‘तु प्लवन तरणयो’ धातु से ‘पातुतुदिवधिरिचिसिचि-भ्यत्यक्’ इस उणादि सूत्र द्वारा थक् प्रत्यय करने पर तीर्यंते अनेन’ इस अथ में तीर्थ शब्द बनता है। वह स्थान जहां में किसी नदी को पार किया जाय, तीर्थ कहलाता है। तीर्थ के अर्थ भी बहून से अर्थ किये जाते हैं जैसे माग, धाट, जलस्नान, उपचार, धर्मोपदेष्टा और जैन मन आदि।

इस गुग में जब भारत भाषा, रीति-रिवाज के झझावात में घिरा है, ये तीर्थ मरुस्थल के उन ओतों के समान हैं जो इन वैभिन्य के कारणों से ऊपर उठ सभी को अपनी ओर आकर्षित करते हैं। मानव मात्र निर्विवाद रूप से अनेक कारणों से इनकी ओर आकर्षित होता है—चाहे वह कारण इनका प्राकृतिक सोन्दर्य हो, ऐतिहासिक महत्व हो, स्थापत्य की प्राचीनता हो, भौगो-

लिक महत्व हो या किसी विशिष्ट धर्म अथवा दर्शन से इनका सम्बन्ध हो। तीर्थ तो भारतीयों को सांस्कृतिक एकता के सूत्र मे आविर्द्ध करने के श्रेष्ठ साधन हैं। तीर्थारटन के लिए लोग एक स्थान से दूसरे स्थान की लम्बी यात्राएँ करते हैं जिससे अनेक प्रांतों के लोग एक दूसरे से मिलते हैं, एक दूसरे को समझते हैं और अपनाते हैं। इन यात्राओं से सांस्कृतिक एकता का सूत्र दृढ़ होता है। प्रत्येक तीर्थ तक भारतीय संस्कृति के प्रसारको की पहुँच रही है और इस क्षेत्र मे उन्हें सफलता भी मिली है। प्रारम्भ से ही तीर्थों का सभी के लिए लाभ होता रहा है। यथा जात-पात, ऊँच-नीच को भुलाकर सभी जाते हैं। इनकी यात्रा का अधिकार सभी को है। ये तो राष्ट्रीय महत्व के वे स्थल हैं जो देश के प्राण हैं। इनकी यात्रा के लिए भेदभाव कैसा? प्रत्येक व्यक्ति के मन मे यह इच्छा रहती है कि अपने जीवनकाल मे वह किसी पवित्र स्थल की यात्रा कर ले। हिन्दू, मुस्लिम, बौद्ध, जैन, सिक्ख, ईसाई सभी एक मन मे तीर्थ व तीर्थ यात्रा के पक्ष मे हैं। प्रत्येक वर्ण-आश्रम के व्यक्ति, स्त्रिया, पापी, रोगी, चढास सभी तीर्थों मे स्नान कर पवित्र होते हैं, उनके लिए ये औपधि समान है।¹ कामी, अयोध्या, रामेश्वरम, प्रयाग आदि सभी के द्वारा पवित्र माने गये हैं—चाहे वे उत्तर के निवासी हो या दक्षिण के। तीर्थों की स्थली मनुष्य से उसकी जाति नहीं पूछती, वहाँ का धार्मिक तथा नैतिक वातावरण मनुष्य के अन्दर भेद-भाव को भुलाकर नैतिक गुणों को जन्म देता है। वे धार्मिक भावना मे आवृत्त होकर नैतिकता के मार्ग का अवलम्बन करते हैं। 'ये तो वे देवस्थल हैं जो मनुष्यों मे भी देवत्व जाग्रत करते हैं। परन्तु जो समीप है, सत्यवचन कहता है, अन्न बाह्य रूप से स्वच्छ है, सब से समान व्यवहार करता है, वही तीर्थारटन के पूर्णप्राप्त को प्राप्त करता है। केवल भीम तीर्थ ही नहीं पुराण मनतीर्थ का भी वर्णन करते हैं। भूमि पर स्थित तीर्थ तो भीम हैं दया, क्षमा, दान व मन तीर्थ है। मयम, दया, दान, क्षमा, मधुर सभाषण तो तीर्थ हैं ही मन की पवित्रता सब मे बड़ा तीर्थ है। पापी जब तब पाप का त्याग नहीं करता है वह तो न मे स्नान करके भी शुद्ध नहीं होता है।² जो असयमी है, अमत्यभाषण करता है, निर्दयी है वह

1 नानावर्णा विवर्णाश्च चण्डाला ये जुगुप्सिता । किल्बिषे पूनदेहाश्च प्रकृष्टं पातयिस्तथा । भेषज परम तेषामविमुक्त विदुर्मुखा ।

—मत्स्य पुराण 184 66, 67

2 न तीर्थपूतदेहस्य स्नानमित्यभिधीयते ।

म स्नातो यस्य च पुन मुविशुद्ध मनोगतम् ॥

स्क० पु० वैष्णव खड अयोध्या माहात्म्य, अध्याय 10-47

चाहे सभी तीर्थों की यात्रा कर ले वे तीर्थ उसे पवित्र नहीं कर सकते । जो मन तथा भीम दोनों तीर्थों में स्नान करता है वही परम गति को प्राप्त करता है ।¹ ये तीर्थ तो मर्दव एवना का ही संदेश देते हैं और पाप पर पुण्य की विजय पताका भी है ।

आज तीर्थों का बनावरण तथा वहाँ के पुजारियों की अज्ञानता तथा कर्मकाण्ड को देखकर आधुनिक समाज में तीर्थों का दूसरा ही रूप दृष्टिगोचर होता है । व्यक्ति वहाँ के ढकोसले को देखकर तथा उसका प्रयोग स्वार्थ के लिए होता देख उनमें खिन्न हो जाता है । अयोध्या पुरी भी आज रामजन्म-मन्दिर की समस्या के कारण धर्म व राजनीति की चपेट में प्रस्त है । राम की पुण्यस्थली राजनीतिक गुटों का एक सघर्ष स्थल बन गई है । परन्तु इससे क्या उसका माहात्म्य घट जायेगा ? तीर्थों के वर्तमान स्वरूप को देखकर उनसे वितृष्णा करने की आवश्यकता नहीं है जपितु उनके वास्तविक स्वरूप को समझने एवं उनसे कुछ प्राप्त करने की है । इसी संदर्भ में स्कन्दपुराण में वर्णित अयोध्या तीर्थ का विवेचन करने का प्रयास किया गया है । अयोध्या की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि क्या है ? क्या माहात्म्य है इस तीर्थ का ? लोग यहाँ क्यों जाते हैं ? यह हमारी सांस्कृतिक एकता को कितना बूढ़ करती है इन्हीं बातों का यहाँ विवेचन किया गया है ।

हरिद्वार, मथुरा, अयोध्या, काशी, द्वारिका, काशी तथा अवन्तिका में सप्तपुरियाः । इनकी यात्रा व्यक्ति को मोक्ष प्रदान करती है ।² वाल्मीकि के अनुसार मनु ने अयोध्या नगरी को सर्वप्रथम बसाया था ।³ स्कन्द पुराण के अनुसार तो यह पवित्र अयोध्या सन्तो के द्वारा मेवन करने योग्य है जहाँ साक्षात् हरि

1 तस्मादभीमेष्टु तीर्थेषु मानसेष्टु च मन्त्रनेत् ।

उभयष्टु च य स्नाति स याति परमा गतिम् ।।

स्क०पु०वै० ख०, ब० म० अ० 10-50

2 काशी काञ्ची न मायाध्या त्वयोध्या द्वारवत्यपि ।

मथुरावन्तिका चैता सप्तपुर्योऽश्च मोक्षदा ।

कन्याण तीर्थिक, वप 31,

3 मनुना मानवेन्द्रेण सा पुत्री निमिना न्वयम् ।

वाल्मीकि रामायण, बाल काण्ड, 5/6

स्वयं प्रगट हुए थे ।¹ इस नगरी में सूर्यवंश में उत्पन्न इक्ष्वाकु जैसे प्रजापालन में कुशल राजा हुए । यह नगरी भगवान के वामपादाङ्गुष्ठ से उत्पन्न पवित्र सरयू नदी के दक्षिण तट पर बसा हुआ है ।² यह ब्रह्मा, विष्णु तथा शिव तीनों का समन्वित रूप है । अकार ब्रह्मा है, यकार विष्णु है तथा घकार रुद्र का रूप है । जो व्यक्ति महापाप कर चुका है, जैसे ब्रह्महत्यादि, उस व्यक्ति को भी अयोध्या में युद्ध नहीं करना चाहिए । इसलिए यह अयोध्या है ।³ यहाँ हमें एक ऐसी अयोध्या का संकेत मिलता है जो सृष्टिकर्ता, पालनकर्ता तथा सहारकर्ता तीनों का एक ही स्थान है । इसके अर्थ से ऐसी प्रतीति होती है कि यह एक ऐसा स्थान है जहाँ युद्ध नहीं होना चाहिए । यह पुरी तो मानवजाति के कल्याण के लिए तीनों ही प्रमुख देवों को प्रिय है । यह पुण्य नगरी पृथ्वी पर विष्णु के सुदर्शन चक्र पर स्थित है ।⁴ विष्णु का सुदर्शन चक्र तो सदैव पाप व पापी का हनन करता रहा है । यह पुरी उसी सुदर्शन चक्र पर स्थित है । अतः यहाँ तो यहाँ पाप, द्वेष, वैर, वैमनस्य के उत्पन्न होने की संभावना ही नहीं होनी चाहिए । इसका मान सहस्रधारा तीर्थ से एक योजन पूर्व, सरयू से एक योजन दक्षिण, सम से एक योजन पश्चिम तथा तमसा नदी से एक योजन उत्तर

1 अयोध्या सा परा मेध्या पुरी दुष्कृतिदुर्लभा ।

कस्य सेध्या न नाशोऽध्या यस्या साक्षाद्विर स्वयम् ॥

स्क० पु०, वी० ख०, अ० म० प्रथम अ० 30

2 यस्या जाता महीपाला सूर्यवंशसमुद्भवा ।

इक्ष्वाकुप्रमुखा सर्वे प्रजापालनतत्परा ॥

वही 42

3 दक्षिणाच्चरणाङ्गुष्ठान्नि सूता जाह्नवी हरे ।

वामाङ्गुष्ठान्मुनिवरा सरयूनिगता शुभा ॥

वही प्र० अ० 4०

4 अकारो ब्रह्म च प्रोक्त यनारा विष्णुरच्यते ।

घकारो रुद्ररूपश्च अयाध्यानाम राजते ।

मर्दोऽपातकैर्यु कर्तव्यं ब्रह्महत्यादिपातकं ।

नायोध्या शक्यते यस्मात् तामयाध्या ततो विदुः ॥

वही प्र० अ० 61

5 विष्णो सुदर्शन चक्रे स्थिता पुण्यकरी क्षित्री ।

वही प्र० अ० 62

तक है ।¹ अयोध्या पुरी के अनेक पवित्र स्थलों का वर्णन स्कन्दपुराण के वैष्णव खण्ड में सविस्तार उपलब्ध होता है ।

चतुर्थ वह स्थान है जहाँ विष्णु दामा ने हरि की भक्ति की थी । भगवान् के चक्र से—खोदे जाने पर यहाँ गया का जल उद्भूत हुआ । यहाँ विष्णु हरि की मुक्तिदायिनी मूर्ति है । यहाँ स्नान कर व्यक्ति पापी से मुक्त हो अनेक सहस्र वर्षों तक स्वर्ग लोक में रहता है ।² ब्रह्मा ने अयोध्या की यात्रा की तथा अपने नाम से एक कुण्ड बनवाया जो ब्रह्मकुण्ड नाम से विख्यात हुआ ।³ ब्रह्म-कुण्ड से पूर्वोत्तर सरयूजल में ऋषभोचन तीर्थ है । यहाँ सोमश ऋषि ने विधि-पूर्वक स्नान किया था ।⁴ यहाँ स्नान करने से प्राणी ऐहिक तथा पारलौकिक सभी प्रकार के ऋणों से मुक्त हो जाता है । पापमोचन तीर्थ में स्नान कर मनुष्य पापमुक्त हो जाता है ।⁵ सहस्रधारा वह स्थल है जहाँ सत्यवादी लक्ष्मण शेष नाम में लय हो गये थे और उन्होंने शेषात्मता को पाया था ।⁶ यह तीर्थ

- 1 सहस्रधारामारम्य योजन पूर्वतो दिशि ।
तथैव दिक्प्रमीच्या वै योजन समतोऽवधि ।
दक्षिणोत्तरभागे तु सरयुतमसावधि ।
एतत्क्षेत्रस्य सस्यान हरेरेस्तु ह स्थापनम् ।
स्क० पु० व० ख० अ० म० प्र० अ०, 64, 65
- 2 चक्रतीर्थेनत स्नात्वा सर्वपापं प्रमुच्यते ।
बहुवपसहस्राणि स्वर्गलोके महीयते ॥
वही प्र० अ० 104
- 3 तत स हनवास्तन ब्रह्मा लोकपितामह ।
कुण्डं ध्वनाम्ना विपुलं नानादेवसमन्वितम् ॥
वही द्वि० अ० 4
- 4 तत्र पूर्वं मुनिधरो सोमशो नाम नामत ।
तीर्थयात्राप्रमङ्गलं स्नानञ्चक्रे विधानत ।
वही द्वि० अ० 24
- 5 पापराशिर्विनाशस्तस्य निष्ठाप समभूत्क्षणात् ।
वही द्वि० अ० 39
- 6 तत प्रादुरभूत्तत्र सहस्ररूपमण्डित ।
शेषश्चक्षुः श्रुत्वा श्रेष्ठं शिनिं भित्वा सहस्रधा ।
मुरलोकात्सुरेन्द्रोऽपि समागादमरे सह ॥
तत शेषात्मना यात लक्ष्मण सत्यमङ्गारम् ।
वही द्वि० अ० 60-61

सभी इच्छाओं को पूरा करने वाला माना जाता है। स्वर्गद्वार तीर्थ स्थल सभी पापों को हरन वाला है।¹ इस जैसा तीर्थ न हुआ है और न होगा। यहाँ जो जप, तप, हवन, दर्शन, ध्यान, दान, अध्ययन आदि किया जाता है वह सब अक्षय होता है।² अयोध्या का सीताकृष्ण सभी इच्छाओं का पूरक है। यहाँ स्नान कर व्यक्ति पापमुक्त हो राममय हो जाता है।³ इन राम का वरदान प्राप्त है कि यहाँ किया गया स्नान, दान, जप सभी अक्षय हो जाता है। सम्मंद गुप्तहरि व चन्द्रहरि आदि जैसे स्थल हैं जो नाना फलों को प्रदान करते हैं। गोप्रनार वह तीर्थ है जहाँ राम की आज्ञा से सरयू के पवित्र जल में स्नान कर सान्नेतवासी स्वर्ग का गये थे। इस जैसा तीर्थ भी न हुआ है व न होगा।⁴ यहाँ स्नान कर व्यक्ति जो योगियों को भी दुर्लभ है परम स्थान को प्राप्त करता है।⁵ यह सभी पापों को दूर करता है व कानिच काम में सभी तीर्थ गोप्रनार में निवास करते हैं। क्षीरोदक कृष्ण वह स्थान है जहाँ राजा दशरथ ने पुत्रेष्टि यज्ञ सम्पन्न किया था।⁶ यह पुण्यो का निचयस्थान है तथा सभी दुखों का विनाशक है।

5 स्वर्गद्वारमिति ख्यात सर्वपापहर सदा ।

स्क० पु० बं० ख० अ० म० तृतीय अ० 4

1 स्वर्गद्वारसम तीर्थं न भूत न भविष्यति ।

स्वर्गद्वारे परामिद्धि स्वर्गद्वारे परागति ।

जप दत्त हुत दृष्ट तपस्तेज दान च यत् ।

ध्यानमध्ययन सर्व दान भवति चाक्षयम् ॥

वही तृ० अ० 6, 7, 14

2 सीताकृष्णमिति ख्यात सर्वकामफलप्रदम् ।

यत्र स्नात्वा नरो विप्र सर्वपापं प्रमुञ्चते ।

वही पृष्ठ 1,2

3 गोप्रताप्तसम तीर्थं न भूत न भविष्यति ।

यत्र रामाज्ञया विद्वन्सान्नेतनगरीजना ।

अवापु स्वर्गमनुज निमज्ज्य परमात्मनि ।

वही पृष्ठ 113, 116

4 गोप्रनारे नरो विद्वान् योऽपि स्नाति मुनिश्चित

विमन्यते पर स्थान योगिनामपि दुर्लभम् ॥

वही पृष्ठ 179

5 पुत्र दशरथो राजा पुत्रेष्टि नाम नामन ।

चकार विधिवच्च पुत्रार्थं यत्र चाऽऽदत्त ।

वही मण० 2

यहा स्नान करने पर व्यक्ति की सभी इच्छाएँ पूर्ण होती हैं और वह श्रेष्ठ पुत्रों को पाता है ।¹ सभी पापों को शमन करने वाला मातामुरगुर का निवास स्थल है बृहस्पतिकुण्ड ।² कृष्ण की पत्नी रुक्मिणी के द्वारा बनवाए गए रुक्मणी कुण्ड में स्नान कर व्यक्ति सभी इच्छाओं का फल पाता है ।³ वसिष्ठ जीर अरुन्धती का निवास स्थान वसिष्ठकुण्ड भी पापों का हर्षण करता है । उर्वशीकुण्ड में स्नान कर मनुष्य परम सौन्दर्य का पाता है ।⁴ घोषाङ्गकुण्ड में स्नान कर तो ब्रणी, कुष्ठी दरिद्री व दुखी सभी की कामनाएँ पूर्ण होती हैं और वे मूर्त्य लोक को प्राप्त करते हैं ।⁵ स्कन्द पुराण के अयोध्या माहात्म्य के ही अष्टम तथा नवम अध्यायों में अनेक तीर्थ स्थलों का वर्णन मिलता है जैसे रतिकुण्ड, कुसुमा-मुद्य कुण्ड मन्त्रेश्वर मुण्डावकुण्ड हनुमन्कुण्ड, विभीषणमर, गंगा कूप पिशाच मोचन भरतकुण्ड, तथा जटाकुण्ड आदि । अयोध्या के अनेक तीर्थ न केवल पुण्य प्रदान करते हैं या पापविमोचन करते हैं इन में से कुछ विशिष्ट है— जैसे क्षीरोदक कुण्ड उत्तम पुत्र प्रदान करता है तो उर्वशी कुण्ड अनेक मोक्षार्थों को । घोषाङ्गकुण्ड का जल तो ब्रणी व कुष्ठी को भी सुख पहुँचाना है । शायद उनके जल में कुछ औषध तत्व हैं जो श्रावो व त्वचा रोगों को ठीक करने में समर्थ हो ।

1 सर्वान्कामानवाप्नोति पुत्राश्च सुवृद्धश्रुतान् ।

स्क०पु० व०अ० अ०म० सप्त० 6

2 ह्यात बृहस्पते कुण्डमुद्गाङ्गाचण्डमण्डितम् ॥

सर्वपापप्रशमन पुण्यमननरहितम् ।

यत्र साक्षात्सुरगुरनिवास किल निर्ममे ॥

बही मप्त० 9 10

3 सर्वकाममवाप्नोति तत्र स्नानेन मानव ।

रुक्मिणीश्रीगनिश्रीत्यैदातव्यञ्चस्वाकित्तन ॥

बही मप्त० 103

4 अयोध्यायामस्ति तीर्थ पावन पर महत् ।

तत्र स्नान कुर्याच्च नोन्दर्यम्परमाप्नुहि ।

बही सप्त० 103

5 ब्रणी कुष्ठी दरिद्री वा दुःखाक्रान्तेऽपि यो नर ।

करोति विधिवत्स्नान सर्वान्कामानवाप्नुयात् ।

बही सप्त० 110

स्कन्द पुराण के अयोध्यामाहात्म्य के दशम अध्याय में हमें जन्म-स्थान का प्रसंग मिलता है जिनके दर्शन में व्यक्ति जन्मवधन से मुक्त हो जाता है। यह स्थल मुक्ति प्रदान करता है।¹ अनेक तीर्थों के वर्णनोपरान्त यह अवश्य कहा गया है कि पुष्पनगरी अयोध्या की यात्रा का फल तभी मिलता है जब व्यक्ति मानस तीर्थों का अवगाहन कर रहा आता है।²

जिसका मन शुद्ध नहीं है, जो सयमी नहीं है, मत्स्य, क्षमा, दया, दान से युक्त नहीं है उसे अयोध्या पुरी की यात्रा करके भी पुष्प नहीं मिलता। अयोध्या तीर्थ यात्रा के द्वारा केवल बाह्य ही नहीं व्यक्ति के अन्न करण की शुद्धि का भी प्रयत्न किया गया है। अन्न में स्कन्द पुराण के अनुसार अयोध्या परम स्थान है, अयोध्या जैसी कोई अन्य पुरी नहीं है तथा यह तो विष्णु चक्र पर स्थित परम धाम है।³

अयोध्या नगरी के इतिहास से बिदिन होता है कि यह राम के पूर्ववर्ती सूर्यवशी राजाओं की राजधानी रही है। इक्ष्वाकु ने लेकर राम तक सभी ने इस पर शासन किया। राम के साथ प्रताप युग में ही यह उजड़ गई थी। कहा जाता है कि कृश ने इसे फिर बसाया और यह माकेत के नाम से जानी गई।

1 जन्मस्थानमिदंश्रोत्रं मोक्षादिफलनाशनम् ॥

यद्दुष्टं वा च मनुष्यस्य गर्भवातज्जमी भवेत् ।

विना दानेन तपसा विना तीर्थे विना मर्चे ।

नवमी दिवसे प्राप्ते व्रतधारी हि मानव ।

स्नानदानप्रभावेण मुच्यते जन्मवधनान् ॥

कपिला गोसहस्राणि यो ददाति दिन दिन ।

तत्फलं समवाप्नोति जन्मभूमे प्रदर्शनात् ॥

स्क०पु० वै०ख० अ०म० 10—18, 20, 21, 22

2 तस्माद्भीमेषु तीर्थेषु मानसेषु च सम्बभूव ।

उभयेषु च स्नाति स याति परमां गतिम् ॥

वही दश०अ०—50

3 अयोध्या परम स्थान अयोध्या परम महत् ।

अयोध्याया ममा काचिन्पुरी नैव प्रदूष्यते ॥

अयोध्या परम स्थान विष्णुचक्रे प्रनिष्ठितम् ।

वही 10—71 72

इतिहासज्ञों के अनुसार गुप्तवशीय एक राजा ने साकेत को ही अयोध्या कहा था। पाचवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में स्कन्दगुप्त विक्रमादित्य ने इसे अपना मुख्य निवास स्थल बनाया। मानवीं शताब्दी के प्रथम में तो अयोध्या का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। पुराणों में अयोध्या को कौशल देश की राजधानी के रूप में वर्णित किया गया है। अयोध्या की प्रचलित परंपरा भी इस पर प्रकाश डालती है। देशाटन के प्रसंग में जब विक्रमादित्य सरयू किनारे पहुँचे। उन्होंने वहाँ कुछ क्षमत्कार देखे और खोजने पर पास के योगविद्ध मतों में ज्ञात हुआ कि यह अयोध्या है। उन्होंने इसे राम की भूमि मानकर मंदिर सरोवर कूप आदि बनवाए। कालान्तर में इसी अयोध्या में बौद्ध जैन, शैव धर्म पल्लविन हुए। रामानन्दी साधुओं द्वारा अटठारहवीं शताब्दी में यहाँ अनेक मंदिर बनवाए गए। यह एक ऐसी पुरी है जिसमें अनेक धर्म माध-माध रहे व बढ़ते रहे। अनेक सम्प्रदाय एक साथ रहे तथा स्वधर्मों का पालन करते रहे। यही इसके धर्म निरपेक्ष चरित्र का छोटक है। इस अयोध्या पर भी समय समय पर आक्रमण होते रहे और यह बार-बार ध्वस्त हुई है। अयोध्या में केवल सरयू नदी तथा इसकी भूमि ही प्राचीन है। सरयू की अब घाघरा के नाम में जाना जाता है। अयोध्या अब तो लखनऊ बनारस, प्रयाग व धारद्वार से पक्की सड़कों व रेल से जुड़ी है और सरयू के किनारे अनेक घाट हैं। यहाँ लक्ष्मण घाट, हनुमानगढ़ी, कनक भवन, दर्शनेश्वर स्वर्णद्वार, रामकोट, मृपंकुण्ड नदिग्राम, बगरपतीर्थ, गुप्तारघाट मनौरा व जन्मस्थान जैसे अनेक पवित्र दर्शनीय स्थल हैं।

जन्मस्थान अथवा श्रीरामजन्मभूमि ही वह स्थल है जहाँ के प्राचीन मंदिर को तुड़वा कर कहा जाता है कि बाबर ने मस्जिद बनवा दी थी। मस्जिद के दोनों ओर फारसी में लेख मिले हैं जिनमें पता चलता है कि मस्जिद को बाबर के आदेश से मरदार मीर बाकी न बनवाया। आज अयोध्या इसी रामजन्मभूमि मंदिर तथा बाबरी मस्जिद के विवाद के कारण एक नये ही रूप में भारतीय मानावरण पर छा गई है। उत्तर प्रदेश की यह पुरी जो सदियों में अपनी पवित्रता के कारण तीर्थ स्थल थी तथा आज भी है। यह आज धर्म व राजनीति के विचित्र से पञ्जाबान में ग्रस्त हो गई। महत्व इस बात का नहीं कि यह मंदिर-मस्जिद विवाद कब उत्पन्न हुआ २५ जन्म भूमि की ऐतिहासिकता इतिहासविदों की दृष्टि में कितनी प्रामाणिकता है, यह विवाद किन परिस्थितियों में बढ़ा व तीव्र गति से सम्पूर्ण देश में अगस्त हो गया, महत्व इस विवाद को तूल देने का तथा इसके माध्यम से राजनीतिक दृष्टिकोण में सामान्य होने का है। क्यों बढ़ गया यह मंदिर-मस्जिद विवाद? क्या इस प्रश्न का कोई

शान्तिप्रद हल नहीं दूँडा जा सकता । जिस भाग्न में सब धर्मों का स्वतन्त्र रूप से विकास होता रहा है, जिस भारत में हिन्दू, मुसलमान सिक्ख, ईसाई सभी समान अधिकारों को भोगते हैं, क्यों उठते हैं ऐसे विवाद और क्यों नहीं सुलझाया जाता इन्हें उस तरह से जो सभी को स्वीकृत हो ? मैं तो पुनः यही कहूँगी कि अयोध्या तो है ही वह भ्यस्त जो युद्ध रहित है, विवाद रहित है । अयोध्या को स्वार्थ निहित प्रयोजनों से क्यों अपवित्र किया जाये । यह स्थली सांस्कृतिक तथा धार्मिक दृष्टि से इतनी पवित्र है कि यहाँ इस प्रकार के विवाद उत्पन्न नहीं होने चाहिए । इस पर तो तीनों प्रमुख देवताओं की कृपादृष्टि है । इस नवीन वातावरण से युक्त होने पर भी अयोध्या पुण्य स्थल है । जिन नियमों व भावनात्मक परंपराओं के साथ तीर्थ यात्रा की जाती है, उससे जो पुण्यार्जन होता है वह आज भी यहाँ उपलब्ध है । प्रत्येक मानव के लिए इसके द्वार खुले हैं । राम की यह पुरी तो मानवमात्र को मुक्तिदायिनी है । आवश्यकता है इसके उमी पुण्य, पवित्र, युद्ध रहित रूप का पुनः उजागर करने की, पुनः स्कन्दपुराण में वर्णित अयोध्या को अनुप्राणित करने की जो अनेक कारणों से देश विदेश के लोगों को अपनी ओर आकर्षित करती रही है तथा आज भी करती है । विवाद का नहीं । यह अयोध्या तो राष्ट्रीय एकता का स्थल है ।

अनुरूप मस्जिद, मंदिर, गिरजाघर एवं गुम्बहारों का निर्माण कर प्रतीकोपासना प्रारंभ की। जिसका प्रमुख उद्देश्य मानव मन को पवित्र करना और उसे परम तत्त्व के रहस्यमय सान्निध्य के लिए तैयार करना था। मूर्ति भगवान परम तत्त्व का प्रतीक बन गई और प्रतीक स्थान उस परमात्मा का पवित्रतम स्थान।

वस्तुतः मूर्ति परम तत्त्व का स्थान नहीं ले सकती, कारण परमात्मा का निवास प्रत्येक मानव हृदय के अन्तर्गत गर्भगृह में है। आज के मानवसमुदाय में हो इसके विपरीत रहा है। कारण मूर्ति पूजा के मूल में जो सिद्धान्त है, उसे तो भोग भूल गये और मूर्ति को ही परमात्मा मानने लगे। मूर्ति पूजा के मूल में उपासक की श्रद्धा ही सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। ज्यों-ज्यों श्रद्धा गहरी होती है, वैसे-वैसे प्रतीक का अर्थ यथेष्ट होता जाता है। वेदान्त के 'अद्वैती दर्शन' की भांति प्रतीक परमेश्वर के निकट पहुँच जाता है।

आज विभिन्न मतों के ये पवित्र धार्मिक केन्द्र दुर्बल चित्त के लोगों, अशिक्षित, कपटी, लोभी, अमुरक्षित, आतंक फैलाने वाले स्वार्थ में आकृष्ट हूँ लोगों की शरण स्थली बन गये हैं। प्रतीक को अन्तिम मध्य मानकर, मानवता में विमुख हो संप्रदायवाद के घेरे में सिमट गये हैं। अब इन धार्मिक स्थलों में निष्प्रभ, मौन उबानेवाली दिनचर्या का बानाबरण रहता है। इन का उन्मूलन करने की अपेक्षा मनुष्यों के प्रति जो विद्यमान भावना है और जो वातावरण है उसमें परिवर्तन लाना चाहिये। इन धार्मिकस्थलों में जो चिरकाल से सम्स्कृति के केन्द्र रहे हैं उनमें मन और आचरण की पवित्रता पुनः स्थापित करनी होगी और धर्म को एक बार फिर बाह्याङ्गमयों में मुक्त करना होगा।

पौराणिक धर्म में जो सामूहिक चेतना और अखंडता के तत्त्व थे वे तो आज भी हमारे समाज में विद्यमान हैं। आज भी कुंभ पर्व हो, वसाखी हो, नवरात्र पूजन हो, गुप्त पर्व हो, भक्त मज्जान्ति हो पोंगस हो, गणेशोत्सव हो, रथ-महोत्सव हो, पर्युषण हो सभी भारतवर्षी भेद-भावना को भुलाकर इन उत्सवों में सामूहिकरूपेण सम्मिलित होते हैं। प्रयागराज में, हरिद्वार में, उज्जैन में बही भी कुंभ-पर्व हो करोड़ों लोग भाग लेते हैं। भाषा, प्रदेश, वेग-धृष्ट सभी एकत्व को प्राप्त हो, भव कुछ भूलकर एकमात्र गङ्गा में डुबकी लगा लेना चाहते हैं।

विभिन्न पर्वों, उत्सवों पर न केवल तीर्थों में, पावन नदियों में स्नान करते हुए गङ्गा, यमुना, गोदावरी, सरस्वती, कावेरी, नर्मदा, सिन्धु आदि नदियों की

स्तुति करते हैं। क्योंकि वे याद रखना चाहते हैं कि जो जल वे पीते हैं, देव-
ताओं का अर्पित करते हैं वह भारत की अपनी नदियों का जल है।

भारतीय सस्कृति न सभी पैगम्बरों, मसीहों और अवतारों के सदेशों और
छोटे वाक्यों को चिरकाल से जात्मनात् किया है। भारतीय धर्म एव दशन में
भी अनेक मत एव संप्रदाय, जिनके परास्पर तत्त्व एव परमोपास्य से सम्बन्धित
न केवल विभिन्न मत हैं अपितु उनके विभिन्न आचार-व्यवहार एव रीति रिवाज
हैं। परन्तु फिर भी भारत में 'एकारमवाद' के सिद्धान्त ने सर्वा को जनमानस
को आलोकित एव अनुप्राणित किया है।

आज हमारा समाज एक मासहीन गहन वन की भांति प्रतीत हो
रहा है। जकड़े हुए अन्धविश्वासी, कुरीतियों और दिशाहीन उद्देश्यों में
सिमटकर मानव जाति बीनी हानी जा रही है। राजनैतिक उपल-पुष्प के,
पश्चिम से आयातित सभ्यता का आघी से ढहते हुए स्याई मानवीय मूल्यों के,
एव निरंतर दधमान आतंकवाद और असमाजिक तत्वों के कारण असुरक्षामक
भावना के इस युग में आज पुन परिवर्तन खाने पर विचार करना होगा।
पौराणिक धर्म के साथ-साथ अग्निपुराणोक्त शांकर दशन ही इस विभ्रु खचिन
मानव समाज को पुन एक सूत्र में निबद्ध कर सकता है।

भारत की राष्ट्रीय एकता का वास्तविक आधार है भावनात्मक एकता
और भावनात्मक एकता के लिए सांस्कृतिक एकता अनिवार्य है और इस सांस्कृ-
तिक एकता का सर्वाधिक प्रभावी माध्यम है शांकर-दशन का व्यवहारिक पक्ष।
क्योंकि व्यावहारिक शांकर-दशन की भूमि हृदय की भूमि है, मानव संवेदना की
भूमि है, और मानव के उत्कृष्टतर हो जाने की भूमि है। यह सभी समर्थ है जब
मनुष्य का मन पवित्र, उदार एव उत्कृष्टतर होगा। हमें 'मनम् तीर्थ' का अप-
नाना होगा। तीर्थ पवित्र स्थान होते हैं परन्तु यदि मन क्लुप्त, मकीर्ण, अनुदार
होगा तो तीर्थयात्रा एव तीर्थ स्नान निष्फल होंगे। कारण, तीर्थ यात्रा एव तीर्थ
स्नानादि का उद्देश्य मन का विस्तार करना या मकुचिन करना नहीं—पवित्र
करना या क्लुप्त नहीं। जन मन की पवित्रता को प्राप्त करना और उस परम
तत्त्व में लगाना सभी धर्मों का अन्तिम लक्ष्य रहा है। धर्म और दशन भारतवर्ष
में एक ही सिक्के के दो पहलू रहे हैं। शांकर-दशन भी जड़िमा, मन्य, जस्नेय,
ब्रह्मचर्य उपरिग्रह इत्यादि यमा, शौच, तपोय, तप, स्वाध्याय, ईश्वरप्रणिधान
आदि नियमों के द्वारा मनुष्य के मन में ब्रह्मभावना का प्रसार करता है क्योंकि
यही भावना शांकर-दशन की आधार शिला है, वह सभी को स्वयं में और
स्वयं में सभी को देखने का सदेश देता है।

मनुष्य अज्ञान के कारण अपने पराये का भेद करता है। क्योंकि अज्ञान की अहंता-ममता दो रूपों में स्थिति है। देहाभिमान जीव मोह-रूपी अधकार से आच्छादिन हो कृत्स्न बुद्धि के कारण इस पञ्चभौतिक शरीर में यह दृढ़ भावना कर लेता है कि 'मैं यह देह हूँ'। इस शरीर से उत्पन्न मतान में 'ये मेरे हैं' ऐसी निश्चित धारणा बना नेता है।¹ मनुष्य सोचता तो यह है कि वह अपने शरीर की गलाई के लिए सारे कार्य करना है किन्तु जब पुरुष शरीर से भिन्न है तो सारा कर्म बधन का ही कारण है। आत्मा तो शांत, ज्ञानमय और निर्मल है जैसे जल तो असङ्ग है परन्तु आग पर रखी हुई बटलोई के ससर्ग से उसमें तापजनित खसखलाहट आदि के शब्द होते हैं वैसे ही आत्मा भी प्रकृति के सङ्ग में 'अहंता'—'ममता' आदि दोषों को ग्रहण कर प्राकृत घमों को ग्रहण करता है।²

अहंता और ममता जीवन में अनिवार्य हैं। परन्तु व्यवहारिक जीवन में यदि इस ममत्व का प्रसार मानवमान में करने का प्रयत्न किया जाये तो निश्चित रूपेण सफलता मिलेगी। मनुष्य उत्कृष्ट और उदात्त जीवन की ओर अग्रसर होगा।

आत्मैकत्व प्राप्त करना अद्वैतवेदान्त का मूल उद्देश्य है। "यह पुरुष, यह स्त्री, यह गौ, यह हाथी, यह घोड़ा, यह पक्षी, यह वृक्ष है कमजिन भिन्न-भिन्न शरीर में लोगों ने नाना प्रकार के नामों का आरोप कर लिया है। परन्तु ये सभी सज्ञायें लोभ कल्पित हैं।³ विभिन्न ऊँची नीची योनियों का कारण कर्म है।⁴ यदि आज मनुष्य व्यवहारिक जीवन में अपने कर्म के प्रति जागरूक हो जाये और जान ले कि उनके कर्म ही उनके भावी जीवन के निर्णायक हैं तो

1 "अनात्मात्मबुद्धिदर्श आत्मस्वमिति या मति अविद्या सन्नृतिर्वीजमेद्विधा-स्थितम्। पञ्चभूतात्मके देहे देही मोहतम श्रित अहमेतदिनी-युच्चं कुरते कुमतिभनिम्।" अग्नि पुराण 379 15-18

2 "जलस्य नाग्नीना मङ्ग म्याली सङ्गात्तथापि हि तथार्त्मा प्रकृतौ सङ्गाद-हमनादिभूपित ॥ वधाय विषयासङ्ग मनो निविषय धिये।

वही, 37^a 20-22

3 "आत्मैकत्वविद्या प्रणिपत्तये सर्वे वेदात्ता आरम्य ते"

ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 1 1

4 "परमार्थमेदो न तमो न पद्मं च पादप । शरीराच्च विषेदाच्च एव कर्म-योत्तप ।" अग्नि पुराण 379 34

वर्तमान जीवन की त्रासदी और अगतीय कम हो जायेगा। मनुष्य स्वार्थ से प्रेरित होकर कर्म करता है। आज उसका स्वाथ इन्द्रियो की वासनाओं और आकांक्षाओं का पूरा करना ही गया है। इन्द्रियो का स्वामी उनका दास बन कर जीवन यापन करने लगा है। फलस्वरूप इन्द्रियो को तृप्त करने एवं आकांक्षाओं की पूर्ति करने में तेन केन प्रकारेण साधनों को जुटाता है। जैसे कर्म होते हैं वैसे ही कर्मफल और कर्म फल बिना भोग के समाप्त नहीं होने। कर्म-फल ही मत्सरण के हेतु हैं। इन्हीं का उपभोग करने के लिये मानव भिन्न भिन्न शरीरों को प्राप्त करता है।¹

मनुष्य यदि स्वयं का और अपने पुत्र पौत्रों को ध्यान में रखकर कार्य करता है तो वह व्यवहारिक रूपेण ठीक है। परन्तु केवल उन्हीं के लिये करे तो वह ठीक नहीं। प्राणिमात्र को दृष्टि में रखकर जो कर्म किया जाता है वह अधर्म नहीं, दुःख और सुख, अनुकूल और प्रतिकूल मानसिक स्थितियों में भी मनुष्य दूसरों को अपने समान समझकर कार्य करता हो और प्राणिसमुदाय में अर्थात् न केवल मनुष्यों में अपितु जन्म प्राणियों अर्थात् पशुओं में भी आरम्भिक दृष्टि से कोई भेद नहीं है ऐसा विचारकर कर्म करना चाहिये। यह तभी सम्भव है जब मनुष्य का मन उदार और विशाल होगा, पवित्र और उदात्त होगा। इस उदात्तता का आधार अहिंसा है। अहिंसा सर्वधर्मों का मूल है। अहिंसा का व्रत मान लेने के लिए नहीं है उसका आचरण अपेक्षित है। आचार ही परम धर्म है। आचरण की पवित्रता ही अपेक्षित है। उस आचरण का अधिक वर्जन होना चाहिये जिससे दूसरों के चित्त को क्लेश पहुँचना हो। मनसा, वाचा, कर्मणा, हिंसा का निषेध किया गया है। कारण, मनुष्य का स्तर जैसे-जैसे उत्कृष्ट होता जायेगा, हिंसा-अहिंसा का बोध भी वैसे-वैसे उन्नत होता जायेगा। अतः संपूर्ण प्राणिमात्र में समदृष्टि रखना, समान रूपण सभी के सुख होने की भावना के पीछे शांति दर्शन की अद्वैतनिष्ठा है। व्यवहारिक शांति दर्शन ने मानव में वा एवं विश्वव्युत्थ की भावना का प्रसार किया है।

आधुनिक अर्थप्रधान संस्कृति में मानव के सभी मूल्य अथवा समाहित हो गये हैं जिसने व्यक्ति केन्द्रित संस्कृति को जन्म दिया है। वह 'अह' भाव के मकुचित घेरे में सिमट गया है। इस समय यदि वह इस सर्वविनाश के मूल अह-कार रूपी सप के फणों को नवा, ध्रुवा और अहिंसा के भाव से कुचल देने का

1. "उपभागनिश्चिन च सर्वत्रामग्नान्तरा । सुखदुःखोपभोगी तु तो देशावुत्त-
पादकी । धर्माधर्मोदभवो भोक्तुः अनुदेशादिमुच्छति"

अग्नि पु०, 380 20-21

देने का प्रयत्न करे तो सकलता अवश्य मिलेगी और तब कट्यभ्रातृता का स्वतः विस्तार होगा क्योंकि द्वैतभावनता का नाश होने पर ही मानव प्राणिसमुदाय के हित में सलभन होता है ।¹

मनुष्य की इच्छाओं और कामनाओं दिनों दिन वैसे ही बढ़ती हैं जैसे घृताहृति से अग्नि ज्वाला । सुख और दुःख केवल इन्द्रियों से नहीं भोगे जाते अपितु मन की सहायता से भोगे जाते हैं । न केवल भौतिक सुख अपितु आध्यात्मिक सुख भी मन पर आश्रित रहते हैं । अतः मनोनिग्रह पूर्वक काम्यबुद्धि पर विजय प्राप्त कर लोकसंग्रह का प्रयत्न करना चाहिये । लोकसंग्रह की नींव स्वार्थ पर नहीं परार्थ पर रखनी होगी । है तो यह क्षुरे की धार पर चलने जैसा कठिन कार्य परन्तु एकात्मभाव को दृष्टिगत करके किया जाये तो संभवतः सरल होगा । पुराणोक्त कर्म एवं दान यद्यपि व्यक्तिगत पाप-पुण्य से जुड़े हुए थे परन्तु प्रकारान्तर से वे मानव मात्र के हितार्थ ही थे । कु ए खुदवाना, पेड़ लगवाना, अन्नहायो, दीन-दुःखियों की मदद करना, बावड़ी खुदवाना, बगीचे लगवाना, धर्मशालाएँ बनवाना, तीर्थों में अन्न क्षेत्र लगाना इत्यादि सभी मानव के धर्म-कर्त्तव्य थे और लोक हित के लिये थे ।

अग्निपुराण में वर्णित जड़ भरत और सौवीर नरेश के संवाद के माध्यम से ज्ञात होता है कि तत्त्वज्ञानी भरत प्रारब्ध भोग का क्षय करने के लिये सौवीर राज नरेश की पासकी होने लगे । राजा ने धीमी गति देखकर उसका कारण पूछा, तब भरत ने कहा, 'राजन् ! न तो कोई भारस्वरूप है न मैं भार ढो रहा हूँ । वास्तव में तुम तथा मैं ही जिनने भी जीव हैं सबका भार पञ्चभूतों के द्वारा ढोया जा रहा है पञ्चभूत भी गुण के प्रवाह में पड़कर चल रहे हैं । गुण कर्मों के अधीन होते हैं । कर्म अविद्या के द्वारा संचित हैं जो सभी जीवों में वर्तमान हैं । आत्मा तो शुद्ध, अक्षर, निर्गुण और प्रकृति से परे है । संपूर्ण प्राणियाँ मैं एक ही आत्मा हूँ न तो उसकी वृद्धि होती है और न ह्रास ।'²

इसी पुराण में मानवकल्याण संबंधी अनेक मतों का समन्वय प्रस्तुत कर अद्वैत की स्थापना की गई है । जैसे धर्मात्मा पुरुष यज्ञ के द्वारा देवताओं को, तपस्या द्वारा विराट् के पद को, कर्मसंन्यास द्वारा ब्रह्मपद को, वैराग्य से प्रकृति

1 छिन्नद्वंष्ट्रा यतात्मान सर्वभूतहिनेरता ।" गीता शा० भा० 5 25

2 "कर्मवश्या गुणाश्चैते सत्तया पृथिवीपते । अविद्या सञ्चिन् कर्म तच्चा-
शेषेषु जन्तुषु । आत्मा शुद्धोऽक्षर आनो निर्गुणप्रकृते पर ।"

सत्य को और ज्ञान कैवल्य को अर्थात् मोक्ष को प्राप्त करता है ।¹ परन्तु मनुष्य का श्रेय किसमें होता है ? क्या देवताओं की उपासना करके धनमपत्ति प्राप्त करके, पुत्र और राज्य प्राप्त करके या यथादि की क्रिया द्वारा इष्ट मिष्टि को प्राप्त करने । अग्निपुराण सभी का निर्देशात्मक उत्तर देने हुए वर्णित करना है कि मानव का कल्याण तो परमाय न होता । आत्मा परमात्मा के एकत्व बोध से होता है ।²

एक ही आकाश नीले-नीले आदि जेदों में अनेक सा दिखाई देता है उसी प्रकार भ्रान्त दृष्टि वाले पुरुषों को एक ही आत्मा भिन्न-भिन्न रूपों में दिखाई देता है । परन्तु जब ज्ञान द्वारा ज्ञान या नाश होता है, जब मनुष्य सपूर्ण प्राणियों को अपने में अभिन्न जान लेता है तभी वह वस्तुतः जानता है ।³

एक ही जातम तत्त्व इम जगत् म विभिन्न प्राणिवर्ण एव वर्ण समुदाय के रूप में अभिव्यक्त होता है उनके नाम और रूप भिन्न-भिन्न हैं वस्तुतः वह एक ही तत्त्व है जैसे वृक्ष में लकड़ी होती है । लकड़ी से पालकी बनती है, जिसमें लोग बैठते हैं । कोई भी चेतन पुरुष यह नहीं कहता कि महाराज लकड़ी पर बैठे हुए हैं । सब पालकी पर सवार बताते हैं । प्रश्न उठता है पालकी क्या है ? रचना कला के द्वारा एक विशेष आकार में परिणत हुई लकड़ियों का समूह ही तो पालकी है । लकड़ी से भिन्न पालकी का अस्तित्व नहीं है । सत्य तो लकड़ी है, पालकी विकार है ।⁴ इसी प्रकार मनुष्य प्राणिमसुदाय में वर्णजन, जातिजन, धर्मगत भेद लोकावस्थित हैं । यथार्थ एक ही आत्मा सभी में लिङ्ग जाति व धर्म वर्ण वर्ण वर्ण भेद रहित है ।

1 "अग्निस्वाद्य । यज्ञैश्च देवानप्नोति वैश्वं तपसा पदम् । ब्रह्मण कर्म-सन्ध्यामाह्वं राध्या प्रवृत्तौ तपम ॥ ज्ञाना प्राप्नोति कैवल्यम् पञ्चैना गतय-स्मृता ।" अग्नि ५०

2 "देवताराधनं कृत्वा धनमपत्तिमिच्छति ॥ पुत्रानिच्छति राज्यं च श्रेयस्य-स्यैव ॥ १ ॥ विवेकिन्स्तु ययञ्च श्रेयो यं पश्चात्स्य ॥ २ ॥ दि क्रिया न स्यात्तास्ति इच्छापपत्तिना ॥ परमाद्यन्मनोयोनं परमाद्य ईशित्ये ॥" वही, 380 42-44

3 "सर्वभूतान्यभेदेन ददुनो नदात्मनि । अवाप मुक्तिज्ञानात्मं यथा त्व मुक्ति-माप्स्यसि । पानिनीलादिभेदेन ययैव दुस्मते नभ । भ्रान्तदृष्टिभिरात्मानि तयैव ॥ ५४ ॥ पृथक् पृथक् । मुक्तिं अवाप ज्ञाननारय । समारज्ज्ञानवृक्षारि-ज्ञान ब्रह्मेति चिन्त्य ।" वही, 380 61-66

4 अग्निपुराण 380 29-34

परमात्म तत्त्व आत्मा से अभिन्न है। कोई भी व्यक्ति, कोई भी समुदाय या वर्ग या जाति चाहे किसी भी धर्म, देवता की उपासना किसी भी नाम रूप और पद्धति से करे, किसी भी उपासक एवं उपासना विधि व प्रति द्वेषभाव नहीं होगा। कारण, परमतत्त्व तो एक ही है।

आधुनिक समय में जो धर्मोन्माद, संप्रदायवाद, मठवाद में परिलभित हो रहा है वह अत्यन्त निम्न पाशविक विकारों, अधकचरे तर्कों से, अज्ञान में लिपटे हुए लोगों को दिग्भ्रमित कर रहा है। शांकर दर्शन आध्यात्मिक दर्शन है। प्रत्येक मनुष्य का आध्यात्मिक उद्देश्य है अपनी ध्यष्टि आत्मा का भारत की आत्मा के साथ ऐक्यबोध। शांकर दर्शन मानवमात्र का दर्शन है। वह मानव को मानवता तक पहुँचाने का दर्शन है। क्योंकि शांकर दर्शन का मूल औपनिषदिक दर्शन है जिसने घनान्धियों से न केवल पीडाित जनमानस की अपितु डेकाट, स्पिनोजा, साइनज, गोपनेहार जैसे पाश्चात्य दार्शनिकों, मेक्समुसर, पॉल डायसन, एच० सी० ह्यूम जैसे प्राच्यविद्याविचारियों द्वारा शिकोह, कबीर, नानक जैसे सूफी सत्ता और परमहंस, विवेकानन्द, अरविन्द जैसे आधुनिक दार्शनिकों के विचारों को प्रभावित किया है।

भारतीय धर्म की सहिष्णुता, सामाजिक सचक एवं समन्वयवादिता ऐसी विशेषताएँ हैं जिन्होंने सदियों से संपूर्ण मानव समुदाय को एकसूत्र में पिरोए रखा है। कारण इसने एकात्मवाद के सिद्धान्त को आत्मसात् किया है। यदि आधुनिक जीवन में भी इसे व्यवहार में लाने का प्रयत्न किया जाये तो संपूर्ण भौतिक, आणविक, तकनीकी, औद्योगिक उन्नतियों और धार्मिक मनोरंक, वर्गगत, मठगत परिवर्तनों के बावजूद भी एकता सुरक्षित बनी रह सकती है। जैसे बीज जब बोया जाता है तब उसमें अविच्छिन्न निरन्तरता बनी रहती है। जो परिवर्तन होते हैं वे परिवर्तन प्रणीत नहीं होते। क्योंकि वहाँ एकत्व स्थापित करने वाली घनिष्ठ रहती है जो तब को आत्मसात् करती है और नियंत्रित रखती है।

‘छादोभोपनिषद् में गुरु शिष्य से कहता है कि “न्यग्रोध वृक्ष का फल लें आ।” “यह ले आया” “इसे तोड़ दो।” “तोड़ दिया तात।” “इसमें क्या देखते हो”। “कुछ भी नहीं तात”। गुरु ने कहा “वत्स जिम मूडम तत्व की

1 “न्यग्रोध लभन आहरेनोद भगव इति भिन्दीति भिन्न भगव पश्यतीत्यप्य इवेमाद्याना भगव इत्यासामङ्गका भिन्दीति भिन्ना भगवन इति किमत्र पश्यतीति न किञ्चन भगव इति।” छा० उप० ६।१२।

गुरु ने कहा वत्स इस बटबीज की जिस अणिमा को तू नहीं देखता है उस अणिमा (शक्ति) का ही यह इतना बड़ा बटवृक्ष खड़ा हुआ है”¹ वृक्ष का तत्त्व उम अदृश्य परंतु सत्रिय शक्ति मे है जिसके अभाव मे वृक्ष मुरसा जायेगा और विनष्ट हो सकता है ।

आज बदलते हुए परिवेश, छिन्न-भिन्न होती सामाजिक व्यवस्थाओं मे यदि भारत की सांस्कृतिक एकता के बटवृक्ष को सुरक्षित रखना है तो व्यावहारिक स्तर पर विभिन्न धर्मों और मतों को भले ही स्वीकार कर ले परन्तु अतत्तोगत्वा हम सभी को यह स्वीकार करना होगा को सभी का जीवन-व्यापार एक ही भाम्य-विधाता के द्वारा प्रेरित एवं संचालित है । बीज की भांति अदृश्य अनादिकाल से बह रही, अद्वय चिन्तन धारा को ही पुन प्रवाहित करना होगा और यह ध्यान रखना होगा कि हिंदू, मुस्लिम, सिख, ईसाई, पारसी होने से पहले हम भारतीय हैं, और उमसे भी पहले हम मनुष्य हैं जिनमे एक ही आत्मतत्त्व विद्यमान रहता है ।

1 “तां होवाच य वै सोम्येनमणिमान न निभालयम एतस्य वै सोम्येपोऽणिम
एव महान्मयोऽप्रमिच्छते अद्वैत्व सोम्येन ।” छान्दोग्योप०, 2

अग्निपुराण और दण्डनीति

डा० रणजीत सिंह सैनी

पुराणसाहित्य की परम्परा से प्राप्त परिभाषा 'पुराण पञ्चवल्ग्वनम्' तथा व्युत्पत्तिसम्बन्ध परिभाषा 'पुरा अपि नवम' अग्निपुराण पर पूर्ण रूप से घटित होती है। इसके अतिरिक्त धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष विषयक जो उद्घोषणा महर्षि व्यास ने महाभारत के विषय में की थी "यदिहास्ति तदयन्त्र यन्नेहास्ति न तत् क्वचित्"¹—पूर्णरूप से अग्निपुराण पर पड़ती है। सामान्यतः जब 'पुराण' शब्द सुनाई देता है अथवा पुराणों पर चर्चा होती है तो ऐसा विश्वास किया जाता है कि पुराणग्रन्थ भक्तिप्रधान हैं, प्रेम व भक्ति की सीख देते हैं, चाहे वह भक्ति शिव, विष्णु, ब्रह्मा की हो अथवा किसी अन्य देवी-देवता की हो, कहीं कोई विरोध नहीं है। अन्तर केवल इतना है कि प्रत्येक पुराण में एक ही देवता प्रमुख हैं, अन्य देवता गौण रूप से अपनी सत्ता बनाकर प्रमुख देवता की भक्ति को पुष्ट करते हैं। अग्निपुराण को अब इस कसौटी पर परखा जाय तो वह इस परिभाषा से भी ऊपर उठ जाता है परन्तु इसे अनिव्याप्ति या अव्याप्ति दोष नहीं कहा जायगा क्योंकि अपने विषयों की विविधता व विस्तीर्णता के कारण यदि इसे भारतीय विद्या का ज्ञान-कोष कहा जाय तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी।

पुराणों के मूल रचयिता सत्यवतीसुत स्वयं भगवान् व्यास हैं परन्तु पुराण साहित्य का प्रादुर्भाव स्कन्दपुराण के अनुसार सृष्टि के आरम्भ में ब्रह्मा जी के मुख से वेदों की रचना से भी पहले हुआ था।² अतः अग्निपुराण में जो कुछ कहा गया है उस क्या न भली प्रकार समझा, परखा व निरखा जाय। अग्निपुराण की विषय सामग्री 382 अध्यायों में बँटी हुई है। सामग्री की विविधता चौका दन वाली है। बुद्ध सहित विष्णु के 24 अवतारों की कथा, चन्द्रवंश,

1 धर्म अर्थ च कामे च माक्षे च भरतर्षभ ।

यदिहास्ति तदयन्त्र यन्नेहास्ति न तत् क्वचित् ॥

महाभारत

2 पुराण सर्वशास्त्राणां प्रथमं ब्रह्मणो स्मृतम् ।

अनन्तर च वक्त्रेभ्यो वेदास्तस्य विनि गृता ॥ स्कन्द० रेवा० अध्या० 1/23 ॥

बुधवश व मूर्यवश सहित अनेक ऋषिवंशों का वर्णन मूट्टि की उत्पत्ति, देवा-
लय निर्माण, देवता प्रतिमा की स्थापना, आराधना तथा पूजन, देवालयों का
जीर्णोद्धार, प्रामादो, गृहो तथा नगरादि की रचना का विधान व विधिपा, गया,
नमदा प्रयाग तथा वाराणसी सहित सम्पूर्ण भारत का वर्णन भारत के अति-
रिक्त अन्यान्ध द्वीपों का वर्णन—यह सभी कुछ अग्निपुराण में उपलब्ध है।
कातगाना, नाना प्रकार के अग्निचार, होम, मन्त्रोपधि प्रयोग, वर्णाश्रमधर्म-
लक्षण, प्रादक्षिण्य घन व दानादि सभी की विपुल सामग्री हमें अग्निपुराण में
उपलब्ध होती है।¹ आश्चर्यजनक व चौंका देनेवाली ऐसी सामग्री भी उपलब्ध
होती है जिसकी हम एक भविष्यप्रधान पुराण जैसे ग्रन्थ में होने की कल्पना भी
नहीं कर सकते। जैसे छन्दमार,² शिक्षा निरूपण,³ काव्यादिलक्षण,⁴ नाटकादि-
निरूपण,⁵ शृंगारदिरसविवेचन,⁶ नृत्यादिरङ्गनिरूपण,⁷ यमिनयादिनिरूपण,⁸
शब्दालङ्कारों के भेद,⁹ काव्य के गुण व दोषों की विवेचना,¹⁰ व्याकरण के

1 विष्णु कालाग्निरुद्राऽहं विद्यासारं ददामि ते ।

विश्वामार पुराण यत् सर्वं सर्वस्य कारणम् ॥ अग्नि पृ० 1/14 ।

सर्गस्य प्रश्निर्गम्य वक्ष्यामि वन्तरस्य च ।

वशानुचिच्छिन्देच्च मध्यमूढरूपधृक् ॥ वही 14 ॥

द्वे विद्ये भगवाम् विष्णु परा चैवापरा च ह ।

ऋग्यजु सामादर्शाद्या वेदाङ्गानि च षड्विंश ॥ वही 15 ॥

शिक्षा कल्पो व्याकरण निरुक्त उद्योतिषा गति ।

छन्दोऽभिधानं भीमासा धर्मशास्त्रं पुराणकम् ॥ वही 16 ॥

ग्यायवैद्यक्याधर्षं घनवर्दीर्घशास्त्रकम् ।

अपरेय परा विद्या यया ब्रह्माभिगम्यते ॥ वही 17 ॥

2 वही, अध्याय 328-335 ।

3 वही, 336 ।

4 वही 337 ।

5 वही, 338 ।

6 वही, 337 ।

7 वही, 341 ।

8 वही, 342 ।

9 वही, 344, 345 ।

10 वही, 346, 347 ।

विभिन्न अङ्गों के सिद्ध स्वरूप जैसे—सन्धिमिद्धान्तस्वरूप, सुबिभक्ति, स्त्री-लिङ्ग, पुलिङ्ग व नपुंसकलिङ्ग, शब्दों के सिद्धरूप, कारक, समास, तद्धित, कृदन्त तद्धित रूप,¹ कोषों के अन्तर्गत आने वाले विशिष्ट वर्गों का समावेश जैसे—स्वर्गपातालादिवर्ग, अव्ययवर्ग, नानार्थवर्ग, शरीर के अवयव,² यम-नियम, आसन, प्राणायाम, ध्यान, धारणा व समाधि सहित सम्पूर्ण योगशास्त्र का वर्णन,³ ब्रह्मज्ञान, अद्वैतब्रह्मविज्ञान व गीतासार यमगीता सहित—यह सभी कुछ अग्निपुराण में उपलब्ध है। इसके अतिरिक्त यदि यह कहा जाय कि अग्नि-पुराण में इन उपरोक्त सभी विषयों के अतिरिक्त राज्य धर्म के अन्तर्गत विभिन्न विषयों की सामग्री भी प्रचुरता से प्राप्त होती है। अग्निपुराण के अध्यायों 223-228 तक, 234 से 236 तक, 239, 242 तथा 253-258 तक अनुमानित 16 अध्यायों में राजधर्म के अन्तर्गत दण्डनीति विषयक तत्त्वों तथा दण्डनीति के स्वरूप का विवेचन किया है। अग्निपुराणोक्त दण्डनीति विषयक सभी सिद्धांत मूलतः महाभारत में प्राप्त नीति सिद्धांतों पर आधारित प्रतीत होते हैं। प्रस्तुत निबन्ध भी उसी सामग्री पर आधारित है जो कि अग्निपुराण में उपलब्ध होती है।

दण्डनीति राज्य के सप्ताङ्गों में से एक अत्यन्त महत्वपूर्ण अङ्ग है।⁴ अतएव सर्वप्रथम दण्ड की क्या आवश्यकता है इस विषय में कहा गया कि राजा को सुदण्डवान् होना चाहिए जिसमें कि वह भर्त्सी-भ्राति प्रजा का पालन कर सके। बाह्य तथा आंतरिक शत्रुओं से रक्षा कर सके, राज्य में सभी राजकार्य सुचारु रूप से चल सके।⁵ अग्निपुराण के अनुसार बाह्य शत्रुओं के अतिरिक्त अनेक ऐसे आन्तरिक शत्रु भी होते हैं जिनसे राजा को सावधान रहना चाहिए और प्रजा के व्यापक हित में उन्हें दण्डित करना चाहिए।⁶ अनेक स्थलों पर प्रयुक्त दण्डविधि तथा दण्डप्रणयन जैसे शब्दों पर विचार करने से ज्ञात होता है कि दण्ड शब्द का प्रयोग व्यापक अर्थ में हुआ है। वही यह राजशक्ति का

1 अग्नि पुराण, 349-359।

2 वही, 360-69।

3 वही, 372-376।

4 वही, 377-380।

5 वही, 381-382।

6 स्वाम्यमात्य तथा दुर्ग कोषो दण्डस्तथैव च।

मित्रञ्जनपदपञ्चैव राज्य सप्ताङ्गमुच्यते ॥ वही० 232/12।

द्योतक है, कही सर्वोच्चसत्ता¹ का तथा कहीं सामान्य दण्डव्यवस्था का,² जो कि न्यायप्रणाली के अन्तर्गत बहुसत्ता से प्रयोग होता है। इन सभी सिद्धांतों का आधार जैसे कि ऊपर कहा जा चुका है महाभारत है। महाभारत में ऐसे अनेक स्थान हैं जो दण्डनीति के नियमों का विधान करते हैं जैसे कि सभापति के नारदीय राजधर्म, कणिक की कूटनीति, आश्रमवासिक पत्र की घृतराष्ट्र जिज्ञासा, उद्योग पर्व की विदुरनीति, शान्तिपर्व का राजधर्म तथा अनुशासन पत्र आदि स्थल हैं। महर्षि व्यास ने इन उल्लेखित प्रसङ्गों में स्थान-स्थान पर अपने मतों को पुष्ट करने के लिए मनु के वचनों का भी उद्धृत किया है। व्यास के अनुसार दण्डनीति विषयक विचारों के मुख्य प्रवर्तक बृहस्पति, विशालाक्ष, काश्यप, (उत्ताना), महेंद्र भरद्वाज तथा गौरशिरा थे।

अग्निपुराण के अध्याय 226 व 227 में दण्ड विधान के प्रसङ्ग में कहा गया है कि राज्य के उपक्रमों को सिद्ध करने के चार ही उपाय हैं³ साम, दान, दण्ड तथा भेद। राजा का चाहिये वह पहले साम, दान तथा भेद का ही सहारा ले जब ये तीनों उपाय सफल न हो तभी राजा को दण्डनीति का सहारा लेना चाहिए। यही 'दण्ड' शब्द से तात्पर्य 'राजधर्म' से है। क्योंकि दण्डनीति के सुचारु रूप से स्थित होने पर ही राज्यव्यवस्था व्यवस्थित रहती है। जब यह कहा जाय कि 'दण्ड सुप्तेषु जागर्ति'—यह दण्ड शब्द से तात्पर्य राज्य की सर्वोच्चसत्ता से है कि राजा कभी नहीं सोता और इसी राज्यसत्ता के दण्ड के भय से सभी लोग अपने-अपना कार्य स्वयं ही सुचारु रूप में करते हैं। दूसरे शब्दों में आश्रम व्यवस्था व वन्यव्यवस्था की स्थापना राज्य में इसी राज-दण्ड के भय से होती है। राजदण्ड के भय के अभाव में ही राज्य में मात्स्य-न्याय फैल जाता है जिससे राजा के साथ-साथ राज्य भी नष्ट हो जाता है।⁴

1 राजा भवत शत्रुहृता प्रजापाल सुदण्डवान् । अग्नि 218/2 ।

2 धर्मांगमा रक्षणाच्च पापमवाप्नोत्यरक्षणात् । वही 323/11 ।

मक्ष्यमाणा प्रजारक्ष्या कादत्स्वैश्च विशेषतः । वही 323/12 ।

अरक्षिता सा भवति तथामेवेह भोजनम् । वही 323/12 ।

दुष्टममर्दनं द्यूयान् शास्त्रोक्तं करमाददत् । वही 320/13 ।

त्रिशक्तिदेशकालज्ञो दण्डेनास्त नयेदरीन् । वही 224/60 ।

3 त्रयासाध्य साधयेत् त दण्डेन च कृत्तन च वही 226/14

देवदैतयोरग्नरा सिद्धात्तभूता पतत्रिण ।

उत्क्रमयु स्वमय्यादा यदि दण्डान न पालयेत् ॥ वही 226/15 ।

4 दण्डप्रणयनं बध्यं येन राज्ञ परागतिः । वही 227/1 ।

दण्डशक्ति का दुरूपयोग भी राजा को नष्ट कर देता है। यहाँ दण्ड शब्द का आशय दल प्रयोग से है। प्रजा के किसी वर्ग के विरुद्ध जब अनुचित बल प्रयोग किया जाय तभी ऐसी स्थिति उत्पन्न होगी जैसे आजकल के सदर्भ में जहाँ केवल अध्रुर्गम या हल्के लाठी चार्ज से काम चल सकता है वहाँ अग्धाधुघ गोली वर्षा करना जिसमें कि अनेक निरपराध व निर्गृह प्रजाजन मारे जायें। ऐसी घटनाओं में उत्पन्न आक्रोश का विस्फोट प्रायः देखा ही जाता है जिसका परिणाम प्रायः सत्ता परिवर्तन भी हो जाता है। अरनो मत्ता को, या कहें कुर्सी को सुरक्षित रखने के लिये जब अग्धाधुघ बल प्रयोग किया जाय तभी ऐसी स्थिति उत्पन्न होगी है। किसी कवि ने ठीक ही कहा है—“अध्यायी की तलवार उसे ही खा जाती है।” अग्निपुराण के अध्याय 226 में इसी सन्दर्भ में कहा गया है कि दण्डविधि के उचित प्रयोग में राजा राज्य के बड़े से बड़े शक्ति-सम्पन्न शत्रु को भी समाप्त कर देता है।¹

अध्याय 227 में दण्डप्रणयन के अन्तर्गत दण्ड के सभी प्रयोग की विधि दर्शाई गई है जिससे कि राजा को यश भी प्राप्त होता है। यहाँ दण्डप्रणयन से तात्पर्य न्यायप्रणाली के अन्तर्गत वे सभी शारीरिक व आर्थिक दण्ड आते हैं जो राज्य अथवा प्रजाजनो के विरुद्ध अपराध करने पर दिए जाते हैं।² जहाँ तक शारीरिक अपराधों का सम्बन्ध है, उनके लिये विहित दण्डविधान अधिक विस्तृत नहीं है। कारागार की व्यवस्था केवल एक माम तक की है।³ प्रजाजन के शरीर के जिस भी किसी अङ्ग को जितनी भी हानि पहुँचाई जाय, उसी अङ्ग के काटने का विधान अग्निपुराण में किया गया है। आजकल के शब्दों में ‘छून के बदले में छून’ इसी दण्डनीति का परिचायक है जिसका कठोरता से पालन प्रायः मुस्लिम देशों में किया जाता है। प्राणदण्ड का विधान अग्निपुराण में हत्या के दण्ड के अतिरिक्त अनेक ऐसे अपराधों के लिए भी विहित है जैसे कि विद्रोह तथा प्रजा के जनहित के विरुद्ध किये गये कार्य। इनका मक्षिप्त विवरण इस प्रकार है —

- (1) यदि कोई व्यक्ति कुएँ की जगह में पानी छींचन वाली रस्सी चारी करता है अथवा पानी पीने के लिए बनी हुई प्रथा आदि को तोड़ना है तो उसे। मास का कारागार का दण्ड मिलेगा। दण्डप्रणयनविधि

1 सामादिभिरूपार्यस्तु सर्वे सिध्यन्त्युपक्रमे अग्नि पृ० । 215/5 ।

2 यस्माददान्तान् दमयतः दण्डयान् दण्डयत्यपि ।

यमनाद दण्डनाच्चैव तस्माद दण्ड विद्वुं चा यही ॥ 227/16 ।

3 दण्डे सर्वे स्थित दण्डो नागजेत् दुष्टप्रणीकृतं यही । 227/14 ।

के अन्तर्गत अग्निपुराण में केवल मात्र यही एक अपराध है जहाँ कारागार में डालने का विधान है ।¹

- (2) यदि शूद्र अपजब्दादि बोलकर क्षत्रिय का अपमान करे, या किसी अयवर्ग के व्यक्ति पर धूके तो वह जिह्वाछेदन के दण्ड का भागी होना है ।²
- (3) जो व्यक्ति किसी अय्य व्यक्ति के अङ्ग को चाट पटुवाएँ उसके भी उसी अङ्ग का कर्त्तन किया जाय ऐसा विधान है ।³
- (4) गाय हाथी, घोड़े या ऊट की हम्पा करने पर हन्पारे की एक टांग काटने का विधान है ।⁴
- (5) यदि कोई स्त्री अपने पति को छोड़कर किसी अन्य व्यक्ति के साथ रहे तो उस पर कुत्ते छोड़े जाय तथा उसका सब धन हरण करके उसके पास इतनी ही सम्पत्ति छोड़ी जाय कि वह केवल अपनी उदरपूर्ति ही कर सके। यदि कोई अधिक आयु की स्त्री ऐसा कर्म करे तो केवल उसका सिर मुड़वाकर छोड़ दिया जाय ।⁵
- (6) यदि किसी व्यक्ति की पत्नी, पुत्र, दास, शिष्य अपना महोदर भ्राता के प्रति कोई अपराध करे (मार-पिटाई इत्यादि) तो उसकी हठरो अथवा बेटो से पिटाई की जाय ।⁶
- (7) सरकारी कर्मचारियों के कार्य में बाधा डालने पर अथवा जो राज-कर्मचारी प्रजा के लिए उत्तरदायी हैं, अपने कार्य को ईमानदारी से नहीं करते (रिषवत आदि खाते हैं), राजा ऐसे सभी व्यक्तिओं का सर्वस्व हरण कर लेवे ऐसा विधान है ।⁷

1 दण्डप्रणयन वदय येन राज परागनि अग्नि पु० । 227/1 ।

2 यस्तु रज्जु घट कृपादुरेच्छिन्धाच्च ता प्रयाम ।

स दण्ड प्राप्नुयात् मास दण्डय' वही । 227/36-35 ।

3 वही, 227/34-35 ।

4 वही, 227/25 ।

5 वही, 227-301 ।

6. वही, 227/32 ।

7 भर्तार सङ्घयेद् या ता श्वभि सघातयेन म्वियम् ।

सवणदूषिता कुर्यात् पिण्डमाशोपजीविनीम् ॥

न्यायसा दूषिता नारी मुण्डन भमवाप्नुयात् । वही 220/42-43 ।

- (8) पञ्चमहापातकों के करने वाले व्यक्तियों को राजा मृत्यु दण्ड देवे । यदि वे ब्राह्मण हो तो केवल देश से निकाल देवे ।²
- (9) गावों में जो चोरी करते हैं वे अर्थ दण्ड के भागी नो हैं ही परन्तु जो उन चारों को आश्रय देते हैं अथवा उनकी सहायता करते हैं, वे मृत्यु दण्ड के अधिकारी हैं ।³
- (10) राज कर्मचारियों का अग्रहरण करने वाले, जधवा तस्कर जो रात्रि में चोरीया करते हैं, राजा को चाहिए उनका सर्वस्व हरण करके, उन्हें तेज शूली पर चढ़ा देवे ।⁴
- (11) जो व्यक्ति सत्ताब व मन्दिर आदि को नष्ट करत पाए जाए राजा उन्हें पकड़कर ऐस बाँहड़ राजमार्गों पर छोड़ देवे जहाँ वे भूख-प्यास से तड़प कर ही मर जाय ।⁵
- (12) जो स्त्री अपने पति, गुरु, विप्र अथवा अपनी सन्तान को विष देकर अथवा अग्नि में जलावे, तो राजा को चाहिए कि उसके नाक, कान व ओष्ठ आदि काटकर कुत्तप करके अपने राज्य से दूर वन कांस्तार में छोड़ देवे ।⁶
- (13) जो व्यक्ति राज परानी के साथ दुराचार कर वह गरम कटाह की अग्नि में जलाया जाय ।⁷

इन उपरोक्त मारीरिक दण्डों के अतिरिक्त ऐसे अनेक अपराधों का परिगणन भी अग्निपुराण में उल्लेख है जिनके लिये केवल अथ दण्ड का ही विधान है । कहीं-कहीं अपराध की गुरुता होने पर सर्वस्व हरण करके देश निकाला देने का भी विधान मिलता है जैसे कि यहाँ दर्शाया गया है । 250 पणों का दण्ड प्रथम साहस कहलाना है, 500 पणों का दण्ड मध्यम साहस तथा 1000 पणों का दण्ड उत्तम साहस माना गया है ।¹ संक्षेप में ही इन दण्ड विधानों का यहाँ परिगणन किया जा रहा है —

- 1 भार्या पुत्रस्व दासाश्च मित्रो धाना सहोदर
- 2 वृणापराधास्ताह्या स्मृ रज्ज्वा वेणुदलेन च । अग्नि० 227/44 ।
- 3 रसास्वधितृर्तस्तु प्रजात्यर्थं विनुष्येते ।
तेषा सर्वस्वमादाय राजा कुर्यात्प्रवासनम् ॥ अग्निपु० 227/46 ।
- 4 वही, 227/51 ।
- 5 वही, 227/52 ।
- 6 वही, 227/53 ।
- 7 वही 227/55 ।

- (1) चोरी की झूठी शिकायत लिखवाने पर वस्तु के मूल्य का दुगुना दण्ड दिया जाय । यदि कोई ऐसी झूठा नाखी भी देवे तो वह भी उसी दण्ड का भागी होगा ।¹
- (2) दूसरे व्यक्ति की वस्तु को जान ब अनजाने में छेचने पर वस्तु के मूल्य के बराबर दण्ड होवे व वस्तु उपन्यस्त करावे ।²
- (3) यदि कोई व्यक्ति घरोहर को न लौटावे अथवा बिना घरोहर रखे ही किसी से अपनी घरोहर सौंपान का झूठा आग्रह कर दोनो ही वस्तु के मूल्य के दुगुने के बराबर दण्ड का भागी होंगे ।³
- (4) यदि कोई किसी वस्तु का मूल्य लेकर भी वस्तु न सोप अथवा वादा करके वस्तु न देये अथवा कोई कार्य न करे दोनो ही प्रथम साहस्य दण्ड के भागी हों ।⁴
- (5) सेवक का वेतन न देने पर अथवा अकाल में सेवक को सेवा में निकाल देने पर भी स्वामी 8 कृष्णल व दण्ड का भागी होगा । कृष्णल उस समय एक मुद्रा का नाम था जो 90 पणों के बराबर होती थी नौकर का नौकरों में निष्कसन के लिए 10 दिन का नोटिस देना जरूरी होता था । ऐसा न करने पर या जो 10 दिन का वेतन देना पड़ता था अथवा 106 पणों का दण्ड देना पड़ता था ।⁵
- (6) घर के दोषों को छिनाकर विवाह करके कन्या पक्ष का घावा देने पर 200 पणों के दण्ड का भागी होता था ।⁶
- (7) पहले ही विवाहित अपनी पुत्रों का अन्य किसी व्यक्ति से पुन विवाह करने पर 200 वर्षावण का दण्ड दिया जाता था ।⁷

1 अग्निपुराण, 227/62 ।

2 वही, 227/63 ।

3 पणाना द्वे इति सार्धं प्रथम साहस्यम् ।

मध्यम पञ्चविंशेय महत्त्वमपि चात्तम ॥ वही 227/4 ।

4 वही, 227/5, 7 ।

5 वही, 227/10 ।

6 वही 227/8 ।

7 वही, 227/12 ।

- (8) जो व्यक्ति अपनी स्त्री को बेचे वह 600 कार्पाण के दण्ड का भागी होता है या ¹ अपनी स्त्री को जुए में दाव पर लगाने वाला किस दण्ड का भागी होता था, ऐसा प्रसङ्ग यहाँ उपलब्ध नहीं होता।
- (9) यदि क्षत्रिय ब्राह्मण को रूष्ट करे तो 250 पणों के दण्ड का भागी होता था।²
- (10) यदि कोई कपटी शूद्र ब्राह्मण को उपदेश देवे तो दोगुने साहस, पाप, कर्म में सिप्य करवावे तो उत्तम साहस दण्ड का भागी होवे।³

इसी प्रकार अन्याय छोटे बड़े अपराधों के करने पर आर्थिक दण्डविधानों की दृष्टि में रखते हुए निम्नलिखित निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं।

- (1) अग्निपुराण में वर्णित दण्डविधान अत्यन्त सख्त है।
- (2) समाज में अपराध कम होते थे इसी कारण सभ्ये छोड़े दण्डविधान की आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई। यह तो नहीं माना जा सकता कि अपराध बिल्कुल नहीं होते थे।⁴
- (3) केवल कुछ एक अपराधों में ही मृत्यु दण्ड या जारौरिक दण्ड का विधान था। अधिकतर आर्थिक दण्डों का ही विधान था। जिसका उद्देश्य हानि उठाने वाले की क्षतिपूर्ति करना तथा राजकोश को कुछ सीमा तक समृद्ध करना था।⁵
- (4) दण्डविधान केवल कुछ लचीला या नरम था जिसमें मूल कारण सम्भवतः ब्राह्मणों के प्रति समाज में व्याप्त आदरभाव था। शिक्षा आदि में निरत रहने के कारण ही ब्राह्मण इस छूट के भागी रहे होंगे।⁶
- (5) कठोरदण्डों का विधान जैसे कृतो से फड़वाना या अग्निक्टाह से जलवाना—इसका मूल उद्देश्य जनता में भय की भावना जगाकर प्रजा को अपराध करने से रोकना था, निमित्त कि जहाँ तक हो सके कोई अपराधकर्म में प्रवृत्त न होवे।
- (6) न्याय व प्रज्ञामन दोनों विभागों का मुखिया राजा ही होता था कोई अलग में न्यायपालिका इत्यादि की व्यवस्था नहीं थी। राजा ही स्वयं न्याय करता था।

1 अग्निपुराण, 227/13।

2 वही, 227/14।

3 वही, 227/15।

4 वही, 227/1।

5 वही, 227/24।

6 वही, 22/25।

पुराणों की रचना-पद्धति

—प० चन्द्रकान्त वाली शास्त्री

अब 'भारतीय इतिहास' भन्ने अर्थों में उत्तरोत्तर शोभन, अधिकाधिक आप्त और अतिशय आकर्षक बनता जा रहा है। कोविद-समाज न उसकी समृद्ध महनीयता को ममक लिया है, मनीषी वग अधिक-से-अधिक शक्ति और साधन जुटाकर उसका अनुसंधान में तन्पर हो गया है, परम्परावादी पट्टिनगण भी अपना पोया ममाल कर उठ खड़ा हुआ है। ये भारतीय इतिहास के शुभ लक्षण हैं। इतिहास के अधुनातन, हृदयग्राही एवं सटीक विकास के लिए यह सब जरूरी था—जो कुछ हा रहा है। ऐतिहासिक विकास के संवेदन बहुत इस मोड़ पर सावधानी की बेहद जरूरत है। कारण, हमारे अभावधान रहने से कनिष्ठ गलत लोग 'इतिहास' को गलत दिशा की ओर ले जा सकते हैं। प्रत्युत यह कहना असम्भव न होगा कि—गलत लोग एन मोके पर 'भारतीय इतिहास' को मनमर्ची की दिशा में ले जा रहे हैं। हम देख रहे हैं—भारतीय इतिहास को दूषित करने में सलग्न लोगों में पश्चात्त विद्वान् भी हैं, भारतीय विद्वान् भी। इतिहास की प्रामाणिक रूपरेखा अथवा दम्नावेची सुरत की रक्षा के लिए भरीरथ-प्रयत्ना की आवश्यकता है, यह बात कह बिना भी हम सबके लिए स्वयं समझने की है। इस मोके की चूक भयावह स्थिति पैदा कर सकती है।

पहले भारतीय इतिहास की पहचान कर ले। भारतीय इतिहास के दो प्र-विभाग हैं। एक विभाग का नाम है—'आर्य इतिहास' अर्थात् आप-वर्ग द्वारा प्रामाणिक स्तर पर लिखित इतिहास, जिसे 'पुराण शास्त्र' कहते हैं। यह सबविदित है कि पुराण अठारह है। इतिहास के दूसरे विभाग का नाम है—'लौकिक इतिहास' अर्थात् बड़े इतिहास जो साहित्य, शिलातख्त, अभिलेख, वास्तुकला और लोक-मान्यता में सुरक्षित हैं¹। लौकिक इतिहास को दूसरे

1 दृष्टेय पूर्व-भूभर्तृ-प्रतिष्ठावस्तु शानन ।

प्रशस्तिपट्टे शार्ङ्गश्च शातोऽप्यभ्रमक्यम् ॥ —राज तरंगी जी 1/15

आयाम देने से पहले आपं इतिहास की पहचान करना इसलिए जरूरी है कि उक्त लौकिक इतिहास की जड़ें भी उसी आपं भाग में रमी हुई हैं, जो लौकिक इतिहास के साथ कड़ी-से-कड़ी मिलाकर दूर तक जा पहुँचा है। यह बात पक्के तौर पर पढ़ने बाध लीजिए कि आपं और लौकिक इतिहास परस्पर दृढ़ संपृक्त अतएव परस्पराश्रित है। हम इतिहास के सनातन भाग को जितना अधिक से-अधिक हृदयगम करेंगे, परिणामस्वरूप उसके अद्युनातन भाग को भव्य रूपरेखा अथवा सही दिशा-निर्देश देने में सक्षम होंगे। आपं और लौकिक इतिहास को ए-साथ गति देने का उपक्रम दोनों के ठीक-ठीक समन्वय से ही संभव है।

वर्तमान पुराणों की रचना-पद्धति

पुराणों का 'आपं इतिहास' नाम देने का हमारा खास उद्देश्य है। 'पुराण-शास्त्र' एक पूर्व निर्धारित विधि-विधान के अनुसार ही लिखे गए हैं। यह विधि विधान आज प्र-कल्पित नहीं किया गया, प्रत्युत् प्राड-म-व-तर अथवा प्राक्कल्प समय में भी यही विधि-विधान काम में लाया गया होगा—ऐसा अनुमान है। उक्त विधि-विधान इस प्रकार है

1 निश्चित समय—

आपं इतिहास रोज़ बरोज़ नहीं लिखे जाते थे। उनके लिखने का समय पूर्व निर्धारित था। यथा—

“स हरिर्ध्यासिरूपेण जायते च महायुगे ।

चतुर्लक्षप्रमाणेन द्वापरे द्वापरे सदा ॥”

—बृहन्नारदीयपुराण

‘सदा’ से तात्पर्य उसकी चिरन्तनकालीनता से है। ‘महायुगे’ का प्रयोजन भी यही है कि प्रत्येक महायुग [चतुर्युगपरिमाण] के ‘द्वापरनामा’ कालखंड में आपं इतिहास लिखने का आयोजन होता रहा है। वर्तमान पुराण भी द्वापर में बने।

2 आप्त लेखक—

आपं इतिहास लिखना प्रत्येक मुनि या ऋषि के कार्यक्षेत्र में नहीं जाता। जैसे मंत्र द्रष्टा का ‘ऋषि’ कहा जाता है, तथैव आपं इतिहास-लेखक को ‘ध्यास’ नाम दिया गया है। ध्यास को हरिरूप [अवतार] मानने का उद्देश्य भी यही है कि आपं इतिहास की आप्तता विधुत रह और उसकी अहता चिरदासिब बनी रह।

3 परिमाण—

सभी पुराण शास्त्रों का 'परिमाण' पूर्वनिर्धारित है, चार लाख श्लोक। प्रादुम्बतर काल में जब पुराण लिखे गए, तब भी श्लोक संख्या चार लाख थी, अथवा प्राग-अष्टाविंशति 'महायुग' के प्रत्येक द्वापर-कालखंड में संकलित पुराणों की श्लोक-संख्या भी चार लाख थी। चार लाख श्लोकों के मर्यादीकरण का प्रयोजन अनल्प प्रक्षेपो जयवा अनन्त प्रकल्पनाओं से पुराण-शास्त्रों की रक्षा करना रहा है। आज भी वर्तमान 18 पुराणों की श्लोक संख्या की परीक्षा की जा सकती है, या परीक्षा की जानी चाहिए।

यहां प्रश्न होना स्वाभाविक है कि जब चार लाख श्लोकों का सीमा-करण है, तब पुराण-शास्त्रों का बार-बार संस्कार क्यों किया गया? प्रश्न असाधारण है, जबकि उसका समाधान विलुप्त सामान्य है। जब महाभारत महायुग के द्वापर खण्ड में [43,23,217 ईसवी पूर्व में] पुराणसाहित्य का संस्कार हो रहा था, तब कुछ प्राक्तन अक्ष छोड़ दिया गया, और नूतन अक्ष समाविष्ट किया गया—परंतु श्लोक संख्या चार लाख ही रही। तथैव महाभारत महायुग के द्वापर खण्ड में 3,217 ईसवी पूर्व में, जब कृष्ण द्विपायन ने पुराणों का नया संस्करण प्रस्तुत किया, तब भी बहुत-कुछ छोड़ते हुए तथा नूतनाक्ष जोड़ते हुए श्लोक संख्या चार लाख हो रहने दी। इस मर्यादा का कितना पालन हुआ है? और कितना उल्लंघन हुआ है? इसका अनुसंधान होना चाहिए। अजित/वजित इतिहासाक्ष की परीक्षा अपरिहार्य होती है।

4 समयावधि—

पुराणशास्त्रों में प्रतिपादित 'आर्य इतिहास' केवल 'वृत्त-नेता द्वापर' युगों के समूहीकृत काल का, अर्थात् 38,88,000 सौर वर्षों का होता है, इसमें कलियुग का इतिहास [4,32,000 सौर वर्ष] वजित रहता है।

यह है पुराण-नेत्रन की शैली, जिसका समय निर्धारित है—द्वापर युग, लेखक निर्वाचित है—व्यास जिसके अनुसार पुराण-परिमाण सीमित है—चार लाख श्लोक, और समयावधि समावित है—तीन युग=महायुग¹ के तीनों चरण।

1 महायुगसदृशाणि ऋषयस्तपसि स्थिता । —वायुपुराण 11/2 श्लोक

परिवर्त/पर्याय

संक्षेप में भारतीय कालगणना का विस्तार और परिचय इस प्रकार है

1 कल्प 14 मन्वन्तरो का एकीकृत काल का नाम 'कल्प' है। कल्प 'सोम' (मतान्तर में 32) होते हैं। प्रवर्तमान कल्प का नाम 'श्रीश्वेतवाराह' है।

2 मन्वन्तर 71 महायुगों के समाहित काल का नाम 'मनु' या 'मन्वन्तर' है। अद्यतन 7वाँ मन्वन्तर 'वैवस्वत' नाम का है। एक मन्वन्तर में सौर वर्ष 30,67,20,000 होते हैं।

3 महायुग कृत + त्रेता + द्वापर + कलि = महायुग। एक महायुग में सौर वर्ष 43,20,000 होते हैं। महायुग के $\frac{1}{4}$ [$+\frac{1}{16}$ छोड़कर] अंश ही ग्राह्य होते हैं।

प्रकोष्ठीकरण के अनुसार श्रीश्वेतवाराह कल्प > वैवस्वतमन्वन्तर > 28 वाँ महायुग > कलियुग प्रवर्तमान है। आज कलिसंवत् का 5090 गत सवत्सर है। [नियमानुसार 'गतवर्ष' लिखना ही वैज्ञानिक है]

प्रत्येक महायुग के ग्राह्य इतिहासांश का नाम परिवर्तन युग' अथवा 'पर्याय-युग' नाम दिया गया है।

“कृतत्रेतादि सयुवन चतुर्युगमिति स्मृतम्।

तत्तत्क सप्तद्विगुण परिदत्त तु साधिकम्।

—ब्रह्माण्ड पु० 1/2/35/172

अपि च—

“सम्पद्यते कृत तेषु कलिशिष्टेषु च तदा।

यथा कृतस्य सप्तान कलिपूर्वं स्मृतं बुधं ॥”

—वही 1/2/35/182

अर्थात् चतुर्युग = महायुगम्। एक मण्डनिगुणम् = 71 महायुग = 1 मन्वन्तर। इस गणना में 'परिवर्त' भी 71 बार आया। आज चलकर पुराणकार ने निरन्तर निर्भाल लिया है कृतस्य सप्तान = कृतयुगस्य विस्तार, ॥ विस्तार कलिपूर्व = द्वापरान्त स्मृत। ब्रह्माण्डपुराण के साक्ष्य से मालूम पड़ता है 'परिवर्त' की अवधारणा पूर्वं निश्चिन थी और है। इससे सभाष्य मिथ्या ध्यारयात्रों पर रोक लग गई है। अतः पुराण शास्त्रों की रचना-पद्धति और उनकी प्रयोगधर्मिता की पहचान नितान्त आवश्यक है।

वेदों का आविर्भावकाल तथा पुराणों का आविर्भावकाल साथ-साथ या—यह पहले लिख आए हैं। केवल आविर्भावकाल ही क्यों? वेदों और पुराणों का संस्कारकाल भी साथ साथ [सम्भवन एक दो जनको में] सम्भन्ना चाहिए। यदि पुराणों के अन्त मास्य आप्त है, [उन्हे अनान्य मानने का कोई कारण नहीं है] तो पुराणशास्त्र वेदों में अपेक्षाकृत वयस्क सिद्ध होते हैं। चूँकि निरन्तर उत्तरोत्तर वृहणशील एवं गतिशील होने से पुराणशास्त्रों का कलेवर 'आयत', 'अनियन्त्रित' एवं 'असह्य' हो जाता है, अतः उनका निश्चित—नियमाधीन संक्षिप्तीकरण अनिवार्य हो जाता है, नूतन और निष्कटतम तथ्यों और नामावलियों को अर्जित किया जाता है तथा चिरन्तन और दूरस्थ तथ्यों और नामावलियों को वञ्चित ठहराया जाना है, इससे पुराणशास्त्रों की सारवत्ता सुरक्षित रहती है और उनकी उपयोगिता अनाहत रहती है। पुराणशास्त्रों का यह अर्जन/वर्जन रूप का काया-कलः नियमानुसार प्रत्येक महायुग के द्वापर खंड में होता है। एष धर्म सनातन। इससे पुराणशास्त्रों की आप्तता पर आँध नहीं आती। अर्थात् 43,20,000 वर्षों का व्यवधान रखकर देवी प्रेरणा से किसी न-किसी व्यास का जन्म होता है, और वह आगतुक व्यास परम्परागत 'लौकिक इतिहास' को संशोधन-धर्माधीन 'आर्ष' रूप देता है। धार्मिक व्यास 'इतिहास' का पुराणीकरण करते हुए कितना अश्व अर्जित करता है और कितना अश्व वञ्चित रखता है—इसका लेखा-जोखा तो अज्ञात रहता है, परन्तु श्लोक सख्या पूर्ववत् ही रहती है। यह हम लिख चुके हैं।

एक सर्वथा प्रासंगिक बात और। कर्मकाण्ड के धुरन्धर आचार्यगण काल-कीर्तन के अवसर पर "श्रीब्रह्मणोऽह्नि द्वितीये प्रहरार्धे श्रीश्वेतवाराहकल्पे वैवस्वत मन्वन्तरे अष्टावशतितमे कलौ काले" इस मन्त्र को दुहराना नहीं भूलते। यह परम्परागत इतिहास की रक्षा का आर्ष प्रयोग है। अर्थात् 'काल कीर्तन' के अनुसार उल्लेखनीय इतिहास की ऊर्ध्ववर्ती सीमा ईसवी-पूर्व 12,05,31,102 वर्ष है और निम्नवर्ती [अधुनातन] सीमा 1990 ईसवी सवत् है। अंसा कि हम पहले कह आए हैं कि पौराणिक स अनुबन्धों के अनुसार 'कृत + त्रेता + द्वापर' का एकीकृत कालखंड का नाम 'पर्याय' है और यह भी निवेदित कर आए हैं कि 'कलिपूर्व' की शर्त की रक्षा आवश्यक है। ध्रुवि परम्पराओं में भी यह परिभाषा सुरम्भित है

पर्याय-नामतो ज्ञेय त्रिपुग कलिर्वाजितम्।

अतः आर्ष इतिहास की विरलता को हृदयगम करते हुए 'वशावलियों' अथवा 'नामावलियों' पर ऊहापोह करनी चाहिए। जो अनुसंधायक गण पुराणोक्त वशावलियों में नैरन्तर्य स्थापित करना चाहते हैं; कृपया वे अपनी

वस्तुनिष्ठ विद्या का पर्यालोचन करें—भलाई इसी में है। सच्ची दात तो यह है कि पुराणशास्त्रों में दृष्टिगोचर वशावलियों के स्थान पर मात्र नामावलियाँ ही बच रही हैं। इस प्रकार की पुराण-गुणवत्ता को मन में लाकर ही 'पुराण पारायण' करना चाहिये। प्रमानुसार क्रुद्ध मनीषियों ने आपत्ति उठाई है कि कलिपूर्व अर्थात् 'कृत-त्रेता-द्वापर' में वशावलियों की अविविच्छिन्नता पुराण-शास्त्रों में सुरक्षित रहनी चाहिए, जो नहीं है, आखिर क्यों? फिर जो वशा-वलियाँ अथवा नामावलियाँ उपलब्ध हैं, उनकी विगिष्टता या जड़ता का आधार क्या है? आपत्ति मजबूत बज्रनदार है। इसका 'समाधान' निबध-सापेक्ष नहीं है प्रत्युत अनुसंधान-सापेक्ष है।

—अथ पर्याय-नारिणी—

1-परिचर्न —स्वयम्भू व्यास

सौर वर्ष 38,88,000] [4,32,000 कलिचक्रित			
मनुयुग = 00	4 कृतयुग	12,05,31,102 ईशानीय-1	
से [+]	3 त्रेतायुग	[—]	
38,88,000	2 द्वापरयुग ¹	11,66,43,102 ई० पू० तक	
विमर्श-परामर्श [9]			

प्रत्येक द्वापर युग में पुराणों के नवीन संस्करणों के साथ-साथ वैदिक महित्ताओं का भी नाग मिरे से वि-व्यासन होता रहा है। जैसे कि विष्णुपुराण की गवाही से ज्ञात हुआ है। इस अवधारणा की पुष्टि में 'ब्रह्माण्डपुराण' का पद्यन है - -

“एवमार्यंतमानास्ते द्वापरेषु पुन पुन ।

अष्टाविंशति कृत्वा वं वेदा व्यस्ता महर्षिभि ।”

—ब्रह्माण्ड पुराण 1/2/35/116

इस पुराण पाठ में 'आवर्तमाना' शब्द विशेष आकर्षण केन्द्र है। यथा गणित फलागम से यह निर्णय लेने में कोई भिन्न या कम्बट नहीं है कि इसकी पूर्ण 11,66,43,330 में वेदों का वैवस्वत-मन्वन्तरकालीन प्रथम संस्कार-प्रयोग है। वैदिक अनुसंधायकों को इस पर सश्रम मनन करना चाहिए। इससे कई नए रहस्य प्रकट होंगे।

1 द्रष्टव्य [क] भारतीय काल गणना प० देवकीनन्दन खेरवाल, पृष्ठ 76

[ख] प्राचीन भारत में विज्ञान एम० एस० पन्नी पृ० 116

[ग] द्वापरे प्रथमे व्यस्ता स्वयं वेदा स्वयम्भुवा । विष्णु पृ० 3,3,11

2-परिवर्त - प्रजापति व्यास—

सौर वर्ष 38, 88,000} {कलियुग [—] 4,32,000

मनुसंवत् 43,20, 000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 11,62,11,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
82, 08,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 1,23,23,102, ई० पू० तक

3 परिवर्त उशना व्यास

सौरवर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसंवत् 86,400,00 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 11,18,91,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
1,25,28,000 तक [2 द्वापरयुग²] 10,80,03,102, ई० पू० तक

4-परिवर्त बृहस्पति व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसंवत् 1,29,60,000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 10,75,71,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
1,68,48,000 तक [2 द्वापरयुग³] 10,36,83,102 ई० पूर्व तक

5-परिवर्त सविता व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसंवत् 1,72,80,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 10,32,51,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
2,11,68,000 तक [2 द्वापरयुग⁴] 9,93,63,102 ई० पू० तक

1 प्रनस्तु मम देवाशो द्वितीये द्वापरे प्रभु

प्रजापति यदा व्यास सत्यो नाम भविष्यति ।—वायु 23/119

द्वितीये द्वापरे चैव वेदव्यास प्रजापति ॥

—विष्णु 3/3/11,—ब्रह्माण्ड 1/2/35/116

2 तृतीये द्वापरे चैव यदा व्यासस्तु भागव ।

तदा ह्यह भविष्यामि दमनस्तु युगातिके ।—वायु० 3/103

—विष्णु० 3/3/12

तृतीये चोशना व्यास

—ब्रह्माण्ड 1/2/35/118

भागव = उशना = शुभ इति नामान्तराणि ।

3 चतुर्थे द्वापरे चैव यदा व्यासोऽगिरा स्मृत ।

तदाप्यह भविष्यामि सुहोत्री नाम नामत ॥ —वायु 23/125

चतुर्थे च बृहस्पति —ब्रह्माण्ड 1/2/35/118,—विष्णु 3/3/12

4 पचमे द्वापरे चैव व्यासस्तु सविता यदा ।

तदाप्यह भविष्यामि कको नाम महातपा —वायु 23/129

सविता पचमे व्यास —विष्णु 3/3/12, ब्रह्माण्ड 1/2/35/118

6-परिवर्त • मृत्यु व्यास—

सौर वर्ष 38, 88, 000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 2,16,00,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 9, 89,31,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 2, 54,88,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 9,50,43,102 ई० पू० तक

विमर्श-परामर्श [2]

‘मृत्यु’ अथवा ‘यम’ व्यक्ति विशेष का नाम है। वेदों और पुराणों में ‘यम’ का उल्लेख विविध प्रसंगों में आया है। ‘यम-यमी सवाद’ सम्भवतः छठे द्वापर युग की [9,50,43,102 ई० पू०] घटना हो सकती है। यम-प्रसंग पर अधिकाधिक अनुसन्धान होना चाहिए।

7-परिवर्त • इन्द्र व्यास

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 2,59,20,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 9,46,11,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 2,98,08,000 तक [2 द्वापरयुग²] 9,07,23,102 ई० पू० तक

विमर्श-परामर्श [3]

सप्तम परिवर्तयुग की वेदपुराणों में महती चर्चा है। यथा—

“बलिसस्थेषु लोकेषु त्रेताया सप्तमे युगे ।

दैत्यै त्रैलोक्यमाक्रान्ते तृतीयो वामनोऽभवत् ।”—वायु 98/73
 वामन अवतार इसी युग में हुआ। अत्र ‘तृतीय’ विशेषण कुछ शङ्काजनक है। यदि अवतारनमावली को ध्यान में रख लें तो ‘मत्स्य कूर्मों बराहृष नरसिंहोऽथ वामन ।” वामनावतार का स्थान पाचवा होना चाहिए परन्तु ‘तृतीय’ विशेषण अथ हीन भी नहीं है। कारण, वामन से पूर्ववर्ती नृसिंहावतार को ‘द्वितीय’ माना

1 परिवर्त पुनः पष्ठे मृत्युर्व्यासो यदा विभु ।

तदाप्यहं भविष्यामि लोकाक्षि नमः नामतः । —वायु 23/133

मृत्यु पष्ठ स्मृतः प्रभुः —विष्णु 3/3/12, ब्रह्माण्ड 1/2/35/118

2 सप्तमे परिवर्ते तु यदा व्यासः शतक्रतुः ।

विभूर्नाम महातेजा पूर्वमासीत् शतक्रतुः । —वायु 23/137

सप्तमे च तथैवेन्द्र । —ब्रह्माण्ड 1/2/35/118, विष्णु 3/3/13

गया है "द्वितीयोनरसिंहोऽभूत् रद्र मुरपुर सर ।" (वायु 98/72) । सार्यक अनुमान यह है कि श्रीश्वेतवाराहकल्पे में बराहावनार को प्रथम स्थान मिलना सटीक है । मत्स्यावतार तथा कूर्मवतार चाक्षुष-मन्वन्तरीय माने जा सकते हैं ।

8-परिवर्त - वशिष्ठ व्यास—

सौर वष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 3,02,40,000	[4 कृतयुग 3 त्रेतायुग 2 द्वापरयुग ¹]	ईसवीपूर्व 9,02,91,102
[+] से		से [—]
3,41,28,000 तक		8,64,03,102 ई० पू० तक

विमर्श-परामर्श [3]

यहा वायुपुराण का पाठ विवादास्पद हो गया है । लिखा है 'कलौ तस्मिन् युगान्तिके ।' यहा कलि का प्रयोग चिन्त्य है । समाधानाय यह कहना साम्प्रत रहेगा कि जैसे कृष्णद्वैपायन व्यास 'द्वापर + कलि' के सन्धिकाल में हुए, तथैव इन्द्रनामा व्यास भी मघिकान में [9,07,23,102 ई० पू०] हुए ।

9 परिवर्त सारस्वत व्यास

सौर वष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 3,45,60,000	[4 कृतयुग 3 त्रेतायुग 2 द्वापरयुग ²]	ईसवीपूर्व 8,59,71,102
[+] से		से [—]
3,84,48,000		8,20,83,102 ई० पू० तक

10 परिवर्त त्रिघामा व्यास—

सौर वष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 3,88,80,000	[4 कृतयुग 3 त्रेतायुग 2 द्वापरयुग ³]	ईसवीपूर्व 8,16,51,102
[+] से		से [—]
4,27,68,000 तक		7,77,63,102 ई० पू० तक

1 वशिष्ठश्चापुमे व्यास परिवर्ते भविष्यति ।

कपिलश्चाऽमुरिश्चैव तथा पञ्चशिखोऽमुनि । —वायु 23/141

—ब्रह्माण्डपुराण 1/3/35/118, —विष्णु 3/3/13

2 सारस्वतश्च नवमे —विष्णु 3/3/13, —ब्रह्माण्ड 1/2/35/119
परिवर्तस्य नवमे व्यास सारस्वता यदा ।

तदा चाह भविष्यामि ऋषभो नाम नामत । —वायु 23/143

3 दशमे द्वापरे व्यास त्रिघामा नाम नामत

भविष्यति यदा विप्र तदाह भविता पुन । —वायु 23/147

त्रिघामा दशमे स्मृत —विष्णु 3/3/13, —ब्रह्माण्ड 1/2/35/119

विमर्श-परामर्श [4]

मालूम पड़ता है कि 10वें द्वापरयुग का पौराणिक इतिहास मे उल्लेखनीय स्थान है। यहा तक कि कतिपय वेदमन्त्रो द्वारा विख्यापित इतिहास के सदभ भी इसी युग के हैं “दीर्घतमा भामतेयो जुगुर्वनि दशमे धुगे । अपाप्रथ यतीनां ब्रह्मा भवति सारथि ।” [ऋक 11:148। 6] । प्रसिद्ध पौराणिक अवतार ‘दत्तात्रेय’ भी इसी युग मे आते है “त्रेतायुगे तु दशमे दत्तात्रेयो बभूव ह ।”

11-परिवर्त • त्रिवृषा न्यास

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसंवत् 4,32,00,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 7,73,31,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
4,70,88,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 7,34,43,102 ई०पू० तक

12-परिवर्त सनद्वाज न्यास

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसंवत् 4,75,20,000 [4 कृतयुग] ई० पूव 7,30,11,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
5,14,08,000 तक [2 द्वापरयुग²] 9,91,23,102 ई०पू० तक

13-परिवर्त अन्तरिक्ष—नारायण न्यास

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसंवत् 5,18,40,000 4 कृतयुग ईसवीपूर्व 6,86,91,102
[+] से 3 त्रेतायुग से [—]
5,57,28,000 तक 2 द्वापरयुग³ 6,48,03,102 ई०पू० तक

1 एकादशे तु त्रिवृष —विष्णु 31:31:14, —ब्रह्माण्ड 11:21:35।119

एकादशे द्वापरे तु तिष्ठद् व्यासो भविष्यति । —वायु 23।15।

‘तिष्ठद्’ शब्द त्रलमचूक का अचूक शिकार नजर आता है ।

2 द्वादशे परिवर्ते तु शततेजा महामुनि

भविष्यति महासत्त्वो व्यास भविष्यरोत्तम । —वायु 23।154

सनद्वाज तत परम् । —विष्णु 31:31:14, —ब्रह्माण्ड 11:21:35।119

3 एकादशे [? त्रयोदशे] त्वन्तरिक्ष । —ब्रह्माण्ड 11:21:35।120

त्रयोदशे पुन प्राप्ते परिवर्ते त्रयेण तु ।

धर्मो नारायणो नाम व्यासस्तु भविता यदा । —वायु 23।158

14-परिचर्चं सुरस व्यास—

सौर वय 38,88,000; {4,32,कलिचर्चित

मनुसवन् 5,61,60,000 [4 कृतयुग] ईशवीपूर्व 6,43,71,102
[+] से 3 त्रेतायुग से [-]
6,00,48,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 6 04, 3,102, ई० पू० तक

15-परिचर्चं ब्रह्मादनि व्यास—

सौर वय 38,88 000; {4,32,000 कलिचर्चित

मनुसवन् 6,04,80,000 [4 कृतयुग] ईशवीपूर्व 6,00 51,102
[+] से 3 त्रेतायुग से [-]
6,43,68,000 तक [2 द्वापरयुग²] 5,61,63,102 ई० पू० तक

विमताभ्यरामशां [5]

प्रसिद्ध पौराणिक लोग 'मान्याना' इसी पञ्चाय युग में हुए ।

16-परिचर्चं धनञ्जय व्यास

सौर वय 38, 88,000; {4, 32,000 कलिचर्चित

मनु सवन् 6, 48,00,000 [4 कलयुग] ईशवीपूर्व 5, 57/31,102
[+] से 3 त्रेतायुग से [-]
6, 86 88,000 तक [2 द्वापरयुग³] 5, 18, 43, 102 ई पू तक

17-परिचर्चं कृतञ्जय व्यास—

सौर वय 38, 88,000) {4, 32,000 कलिचर्चित

मनुसवन् 6,92,20, 00 [4 कृतयुग] ईशवी पूर्व 5114,11,101
[+] से 3 त्रेतायुग से [-]
7,30,08,000 तक [2 द्वापरयुग⁴] 4,175123,102 ई पू तक

- 1 विप्रो चापि चतुर्दशे —विष्णु 3।3।14, —ब्रह्माण्ड 1।2।35।120
यदा व्यास सुरज्ञस्तु तदा पर्याप्तं चतुर्दश । —वायु 23।162
- 2 ब्रह्मादनि पञ्चदशे —विष्णु 3।3।15, —ब्रह्माण्ड 1।2।35।120
तदा प्राप्ते पञ्चदशे परिवर्ते क्रमाने ।
आदितस्तु तदा व्यास द्वापर मन्विता प्रभु —वायु 123।198
- 3 तत षोडशमे चापि परिवर्ते क्रमात् ।
व्यासस्तु सत्रयो नाम भविष्यति महाप्रभु ।—वायु 23।17
षोडशे तु धनञ्जय —विष्णु 3।3।15, —ब्रह्माण्ड 1।1।35।120
- 4 तत सप्तदशे प्राप्ते परिवर्ते क्रमाने ।
तदा भविष्यति व्यासो नाम्ना देव कृतञ्जय ।—वायु 23।174
कृतञ्जय सप्तदशे—विष्णु 3।3।15, —ब्रह्माण्ड 1।2।35।121

18-परिवर्त ऋणञ्जय व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित

मनुसंवत् 7,35,40,000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 4,70,91,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 7,73,28,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 4,32,03,102 ई पू तक

19-परिवर्त भरद्वाज व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित

मनुसंवत् 7,77,60,000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 4,27,71,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 8,16,48,000 तक [2 द्वापरयुग²] 3,88,83,102 ई पू तक

विमर्श-परामर्श [6]

इस युग में परशुराम तथा विश्वामित्र का एक साथ होना विचारणीय है। जैसा कि मत्स्य पुराण का पाठ है

“एकोनविंशया त्रेताया सर्वे-सत्रान्तको विभु ।

जामदग्न्यस्तथा षष्ठो विश्वामित्र पुरस्तर ॥” मत्स्य पु० 3147।223

यहाँ ‘षष्ठ’ शब्द विवादास्पद भी है, निष्णयिक भी है वामनावतार के तृतीय स्थान का उल्लेख कर चुके हैं। नमानुसार परशुराम-अवतार का ‘चतुर्थ’ स्थान वाछनीय है। ‘षष्ठ’ स्थान मत्स्य-कूर्म अवतारों के क्रम में ठीक है। विवाद-बिन्दु यह है कि वे दोनों अवतार चाक्षुष मन्वन्तर के अन्तर्गत हैं? अथवा वैवस्वत मन्वन्तर के? विमर्श-परामर्श [7] द्रष्टव्य है।

20-परिवर्त वाचश्रवा व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित

मनुसंवत् 8,20,80,000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 3,84,51,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 8,59,68,000 तक [2 द्वापरयुग³] 3,45,63,102 ई पू तक

- 1 ततोऽष्टादशमश्चैव परिवर्तो यदा भवेत् ।
 तदा ऋणञ्जयो नाम व्यासस्तु भविता मुनि ।—वायु 23।181
 ऋषीजोऽष्टमे स्मृत , — ब्रह्माण्ड 1।2।35।121,—विष्णु 3।3।15
- 2 ततस्त्वेकोनविंशेतु परिवर्ते त्रयागने ।
 व्यासस्तु भविता नाम्ना भरद्वाजो महामुनि —वायु 23।186
 ऋषीजास्तु भरद्वाज —ब्रह्माण्ड 1।2।35।121—विष्णु 3।3।16
- 3 ततो विंशतितमे सर्वे परिवर्ते त्रयेण तु
 वाच श्रवा स्मृतो व्यासो भविष्यति महामति —वायु 23।190
 भरद्वाजस्तु गौतम —ब्रह्माण्ड 1।2।35।121 विष्णु 3।3।10
 वाच श्रवा की अपक्षा ‘गौतम’ नाम अधिक यथार्थ है। श्री रमेश चन्द्र शास्त्री का परामर्श ‘गौतम’ के पक्ष में है।

21-परिवर्त • वाचस्पति व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित
मनुसवत् 8 64,00,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 3,41,31,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [-]
9,02,88,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 3,02,43,102 ई पू तक

22 परिवर्त शुक्लायन व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित
मनुसवत् 9,07,20,000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 2,98,11,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [-]
9,46,08,000 तक [2 द्वापरयुग²] 2,59,23,102 ई पू तक

23-परिवर्त तृणबिन्दु व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित
मनुसवत् 9,50,40,000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 2,54,91,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [-]
9,89,28,000 तक [2 द्वापरयुग³] 2,16,03,102 ई पू तक

24-परिवर्त ऋक्ष व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित
मनुसवत् 9,93,60,000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 2,11,71,102
[+] से [3 त्रेतायुग] से [-]
10,32,48,000 तक [2 द्वापरयुग⁴] 1,72,83,102 ई पू तक

1 एकविंशे पुन प्राप्ते परिवर्ते क्रमेण ॥

वाचस्पति स्मृतो व्यास तदा स ऋषिसत्तम ।—वायु 23।189
गीतमनुसवतो व्यास —विष्णु 3।3।19—ब्रह्माण्ड 1।2।35।121

2 द्वाविंशे परिवर्ते तु व्यास शुक्लायनस्तदा ।

तदाप्यहं भविष्यामि वाराणस्या महामुनि ।—वायु 23।199
स्मृतो वाञ्छयास्तदा —ब्रह्माण्ड 1।2।35।122, विष्णु 3।3।19

3 परिवर्ते त्रयोविंशे तृणबिन्दु यदा मुनि ।

व्यासो, भविता ब्रह्मन् । तदाह भविता पुन ।—वायु 23।202
तृणबिन्दुरिति स्मृत —विष्णु 3।3।17, ब्रह्माण्ड 1।2।35।122

4 परिवर्ते चतुर्विंशे ऋक्षो व्यासो भविष्यति ।

तदाह भविता ब्रह्मन् । कस्य तस्मिन् युगान्तिके । वायु 23।205
ऋक्षस्तु तृणबिन्दुन ।—ब्रह्माण्ड 1।2।35।122,— विष्णु 3।3।17

विमर्श-परामर्श [7]

पौराणिक इतिहास में चौबीसवें परिवर्त-युग का महत्त्व उल्लेखनीय है। पुराण-शास्त्रों में 'ऋक्ष' का अर्थ 'बाल्मीकि' समझा जाता है। यह बात भी सर्व-सम्मत है-कि विश्रुत 'रामावतार' इसी युग में हुआ। यथा—

1 त्रेतायुगे चतुर्विंशे रावण तपस क्षयात् ।

राम दाशरथि प्राप्य सगण क्षयमेयीवान् ॥—वायु 70।48

२ सद्यो तु समनुप्राप्ते त्रेताया द्वापरस्य च ।

रामो दाशरथि भूत्वा भविष्यामि जगत्पति ॥—शान्ति 348।19

3 चतुर्विंशे युगे चापि विश्वामित्रपुर सर ।

लोके राम' इति ख्यात तेजसा भास्करोपम ॥ हरिवंश 22।।4।

वायुपुराण, महाभारत और हरिवंशपुराण में राम के लिए चौबीसवें त्रेतायुग का निर्देश भ्रान्तिरहित है। मन्वन्तरीय युग-गणना के अनुसार मनुसवत् 9,9,60,000 से 10,32,48,000 तक 'परिवर्त युग' सिद्ध होता है। गणित-विस्तार से ज्ञात होता है मनुसवत् 10,23,48,000 [तदनुसार 1,74,13,102 ई पू] में दाशरथि 'राम' हुए। यही समय त्रेता-द्वापर का सन्धिकाल है। भगवान् राम का वयोमान भी वायुपुराण तथा रामायण के सदर्थ में सोचा जा सकता है। यथा—

आरभ आजानुवाहु सुमुख सिंहस्कन्ध महाभुज

दशवय सहस्राणि रामो राज्यमकारयत् ॥

—वायुपुराण 88।193 श्लोक

राज्यान्त दशवय सहस्राणि दशवयंशतानि च

राम। राज्यमुपासित्वा ब्रह्म लोके प्रयास्यति । बा०

रामायण गणना की घटत/बढ़त से यह अनुमान निरर्थक नहीं होना चाहिए कि राम ने अज्ञातसवत् 10,000 से राज्य आरम्भ किया और अज्ञात-सवत् 11,000 में विग्रहविमर्जन कर दिया। कुल मिलाकर एक हजार वर्ष राम ने राज्य किया। यह मिथ्य नहीं है। यह ऐतिहासिकता के लिए असह्य जरूर है। अनुमान के तथाकथित एवं अस्वाभाविक बोध से मानव-मान्यता चकनाचूर तो नहीं होती, पर उसके ढगमगाने में कोई कमर बाकी नहीं रही।

काल-विज्ञान के 'आइने' में भगवान् कृष्ण और भगवान् राम के बीच व्यवधान से [अर्थात् 2,11,58,894 गौर वर्ष] अनुसंधानक समाज

नाक-भौं चलायमान रखेगा, उसे ऐसा करना भी चाहिए। यह स्थिति पोस्तक अनुमान तथा निराधार अनुमान के बीच टोक-टकराव से पैदा हुई है। अनुसंधान-युक्त-समाज पुराण शास्त्रों को उठाकर हासिए पर सरकाकर रखना चाहे, तो रख सकता है — कोई रूकावट नहीं है, किन्तु निराधार 'अनुमान' अनुसंधान की रेल का जिस पटरों पर ले आया, यह पहले से विचार करने का विषय है। यह ठीक है, समाज की धार्मिक निष्ठा पुराण-शास्त्रों को लिए 'कवच' सिद्ध हो सकती है, हथ उमकी उपेक्षा भी कर सकते हैं। परन्तु पुराण-शास्त्रों का विकल्प स्थापित किए बिना उनका निराकरण सहज नहीं है।

यदि हमारी काल-गणना में कोई छल-छिद्र नहीं है तब मनुमन् 10,32, 48,000 = तदनुसार 1,72,83,102 ई० पू० का साल 'रामावतार' के लिए निर्धारित किया जा सकता है। शास्त्रों में त्रेता-द्वापर का सघिकाल उद्धृत है

“चतुर्विंशे युगे रामा वसिष्ठेन प्ररोधसा—

सप्तमो रावण [वध] स्वार्थे जज्ञे दशरथात्मज ॥

श्री रमेशचन्द्र शास्त्री शालिहास न 'सप्तमा' के विकल्प में 'सप्तमे' पाठान्तर का सुझाव दिया है। सप्तम्यन्त 'सप्तमा' विशेषण सातवें मन्वन्तर का सम्बन्ध हो सकता है। हमारे विचार में 'सप्तम' विशेषण यथाय है। रामावतार सप्तम स्थानीय है। यथा—

1 मत्स्यावतार	चाक्षुष मन्वन्तरीय अवतार				
2 कूर्मावतार					
	3	4	5	6	7
	↓	↓	↓	↓	↓

वैवस्वत मन्वन्तरीया—वराहावतार नृसिंह—वामन—परशुराम—रामावतार

यहां विचारणीय एक मुद्दा और भी है। वाल्मीकि रामायण को प्रणेता 'ऋषि' को या तो राम का समकालीन होना चाहिए, अथवा राम का दो तीन शतक परवर्ती होना चाहिए। पुराण मन्वन्तरीय 'वस' को अनिवार्य द्वापरान्त में ही होना चाहिए। इस पौराणिक अवधारणा के प्रकाश में 'ऋषि' और 'वाल्मीकि' की अभिन्नता अपदस्थ हो जाती है।

25-परिवर्तः शक्ति व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिवर्जित	
मनुसंवत् 10,36,80,000	{4 कृतयुग	ईसवीपूर्व 1,68,51,102
से	{3 त्रेतायुग	से [—]
10,75,68,000 तक	{2 द्वापरयुग ¹ }	1,29,63,102 ई पू० तक

26-परिवर्तः पराशर व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिवर्जित	
मनुसंवत् 10,80,00,000	{4 कृतयुग	ईसवीपूर्व 1,25,31,102
[+] से	{3 त्रेतायुग	से [—]
11,18,88,000 तक	{2 द्वापरयुग ² }	86,43,102, ई पूव,

27-परिवर्तः जतूकर्ण व्यास—

सौर वर्ष 38,88,009}	{4,32,000 कलिवर्जित	
मनुसंवत् 11,23,20,000	{4 कृतयुग	ईसवीपूर्व 82,11,102
[+] से	{3 त्रेतायुग	से [—]
11,62,08,000 तक	{2 द्वापरयुग ³ }	43,23,102 ई०पूर्व,

28-परिवर्तः द्वैपायन व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिवर्जित	
मनु संवत् 11,66,40,000	{4 कृतयुग	ईसवीपूर्व 38,91,102
[+] से	{3 त्रेतायुग	से [—]
12,05,28,000 तक	{2 द्वापरयुग ⁴ }	3,102 ई०पू० समाप्त

- 1 पचविंशे पुनः प्राप्ते परिवर्ते यथाक्रमम् ।
वासिष्ठस्तु तदा व्यासः शक्तिर्नाम भविष्यति । —वायु 23।208
ततजान्च स्मृतं शक्ति —ब्रह्माण्ड 1।2।35।124
- 2 षट्त्रिंशे परिवर्ते तु यदा व्यासः पराशरः ।
तदाप्यहं भविष्यामि सहिष्णुर्नाम नामतः ॥ —वायु 23।211
शक्तेश्चापि पराशरः — ब्रह्माण्ड 1।2।35।121
- 3 सप्तविंशतमे प्राप्ते परिवर्ते क्रमागते ।
जतूकर्णो यदा व्यासः भविष्यति तपोधनः ॥ —वायु 23।214
जतूकर्णोऽभवत्तस्मान् — ब्रह्माण्ड 1।2।35।224
- 4 अष्टाविंशे पुनः प्राप्ते परिवर्ते क्रमागते ।
पराशरश्च तदा श्योमान् विष्णुर्लोकपितामहः ।
यदा भविष्यति व्यासो नाम्ना द्वैपायनः प्रभुः । —वायु 23।218
तस्माद् द्वैपायनः स्मृतः —ब्रह्माण्ड 1।2।35।124

विमर्श-परामर्श-[8]

यह विशिष्ट निर्दिष्ट युग-शृङ्खला कितनी आप्त है ? कितनी अनाप्त है ? इसका सांकेतिक निर्णय सुघटित कालक्रमानुवर्ती से मिल जाता है। यहाँ 12,05,28,000 सौर वर्षों का आर्य इतिहास सार-सचय के सौर-तरीके से प्रतिपादित है। इस आर्य इतिहास के सक्षिप्तीकरण में विष्णुपुराण, वायुपुराण तथा ब्रह्माण्डपुराण का पूरा तालमेल है। बाह्य साध्यों के मिलने की संभावना कम है। परिस्थितिवश पुराण-शास्त्रों को स्वतः प्रमाण मानने में कोई दिक्कत आने वाली नहीं है। भारतसंहिता, हरिवंशपुराण और रामायण के सटीक सदर्भ यत्र तत्र मिल जाते हैं।

कृष्ण द्वैपायन व्यास का जन्म 3317 ई० पूर्व में हुआ, हम यह सतर्क भाषा में कहने की स्थिति में हैं। कृष्णद्वैपायन व्यास ने 3217 ई० पूर्व में वेदों और पुराणों का साय-साय सम्पादन किया। भगवान् द्वैपायन व्यास ने 3110-3108 ईसवी पूर्व में 'भारतसंहिता' का निर्माण किया। स्पष्ट है—3217 ई० पूर्व से हटकर 3117 ई० पूर्व के शतवर्षीय अन्तराल में 18-पुराणों का 28वाँ संस्करण तैयार किया। इसी क्रमानुसार 43,20,000 सौर वर्षों की ऊर्ध्ववर्ती मजिल-दर, मजिल निरन्तर पुराणों का संस्करण तैयार होने रहे।

कहने की आवश्यकता नहीं, आगामी 29वें द्वापर (परिवर्त चक्र) में अज्ञात वेद व्यास ईसवीसंवत् 43,16,898 में वेदों और पुराणों का नया संस्करण तैयार करेगा।

—उपसंहार—

लेखक का पठनीय निबन्ध समाप्त हो चुका है। निबन्ध न आते जाते कुछ-एक 'चरण-चिह्न' छोड़े हैं, जिन पर विचार करना बहुत जरूरी है। वे चरणचिह्न हैं—

—क्या परिवर्त युग के अविवर्धन में चतुर्वर्ग व्यवस्था उच्छिन्न तो नहीं हो जाएगी ?

—वेदों और पुराण-शास्त्रों की पुनः पुनः संस्करण-प्रकृति से उनकी मौलिकता और पवित्रता कायम रह सकेगी ?

—पुराणों में उपलब्ध कलियुगी इतिहास (जो लगभग 3650वर्षीय है) की क्या स्थिति होगी ?

उक्त घटना से 3393 दिवस पश्चान् चैत्र शुक्ल-पक्ष की प्रतिपदा शुक्रवार (तदनुसार 13 अप्रैल, 3101 ई० पूर्व) से कलि का आरम्भ हुआ। कहने का सारांश यह है कि श्रीकृष्ण के विग्रह-विसर्जन के माघ ही 'द्वापर युग' समाप्त हो गया, अर्थात् यह 28वां परिवर्तन समाप्त हो गया।

मैं, श्रीकृष्ण के विग्रह-विसर्जन के परवर्ती समग्र इतिहास को प्रक्षिप्त मानता हूँ। मैं यह भी घोषित करता हूँ कि बृहद्रथवश, प्रद्योतवश, शिशुनाग वश, नदवश (9) मीरवश, शृगवश और आश्रवश के राजाओं की यह गुस्ताखी थी कि वे अपना-अपना इतिहास पुराणशास्त्रों में प्रक्षिप्त करते चले गए। बेहद विस्मय की बात है कि राजघरानों की तपाकदित गुस्ताखी भारतीय इतिहास के लिए रास भा गई है। पुराणों द्वारा कीटोद्भूत भारतीय इतिहास सुरक्षित रह गया है और उसको आप्तता भी आहत नहीं हुई। यह इतिहास 3600 वर्षों का है।

राजघरानों की तपाकदित गुस्ताखी आज ऐतिहासिक कमीटी पर धरो उतरी है। तथा—

- 1 पौराणिक इतिहास जिस बिन्दु तक पटुचकर स्थगित होता है, लौकिक इतिहास उन्ही बिन्दु से आरम्भ होता है।
- 2 लौकिक इतिहास मण्डपि-सर्वन् के माध्यम से अन्वेषणीय है।
- 3 लौकिक इतिहास का पूरा आधान तथा बिम्ब 'राजतरंगिणी' में भी देखा जा सकता है।
- 4 परवर्ती शिलालेख भी लौकिक इतिहास के ताल डोरे में सीमापत है।
- 5 राष्ट्रान्तरीय माध्य भी (जैसे कि मेगास्थनीज के सदस्य) लौकिक इतिहास को प्रमाणित करते हैं।

सारांशतः कलिकात् के इतिहास को (3148 ई० पूर्व से ईसवी सन् 500 तक) पुराणशास्त्रों की रचना-पद्धति के अनुरूप न रहने पर भी पुराणों द्वारा आत्मसात् करना मुकट कारक नहीं, बल्कि किसी भी सीमातक समाधायक है।

भारतीय एकात्मता की स्रोतस्विनी नर्मदा :

कतिपय पौराणिक सन्दर्भ

डा० वेदज्ञ आर्य

काल की अनवरत गति के समान ही नर्मदा युगो से बहती बसी जा रही है। कभी वह अपनी सरल-तरल बीचियों से और कभी गर्जन तजन भरी तरंगों से पार्श्व भूमि को पल्लवित तथा उबर बनाती हुई, पर्वतो उच्चावच दुर्गम पथ को पार करती हुई, सान्द्रवनो एव निबिडकुञ्ज-निबुञ्जो के अन्तराल से यात्रा करती हुई अपने गन्तव्य की ओर चलती ही जा रही है। उससे यह पूछने की आवश्यकता नहीं कि उसका देश कहा है ? घर से उसका मोह क्यों छूट गया ? उस पर किसी का बन्धन क्यों नहीं है ? उसकी यात्रा कितनी शेष रह गई है ? वास्तव में ये सब किसी भावुक हृदय के सवेदनात्मक प्रश्न हो सकते हैं, किन्तु आधुनिक भूगोल शास्त्र के विद्यार्थी को इनका उत्तर विदित है। नर्मदा भारत के हृदय स्थल मध्य प्रदेश से प्रस्फुटित होती है। उसका उत्स अमरकण्ठक है और उसकी यात्रा का पयवसान पश्चिम सागर में होता है। ये सब बातें उसकी प्रवहणशील धारा से सम्बन्धित हैं, परन्तु जो प्रश्न उसकी तट भूमियों के सृजन और सहर की सीला से जुड़े हुए हैं उनका सही उत्तर समय के पटल पर अंकित नहीं है। जिस प्रकार एक स्रोतस्विनी सर-सर निनाद करती, उतार में तीव्रता, चढ़ाव में सम्पूर्ण शक्ति और समतल में शांत गति धारण करती हुई तथा आवश्यकतानुसार तटों को काटती-छाटती अपने लिए ऋजु-कुचित पथ का निर्माण करती आगे बढ़ती है उसी प्रकार उसके तटवर्ती नगर ग्रामों का उत्थान-पतन और आवतन विवर्तनपूर्ण इतिहास भी उसी के शाश्वत कल्लोलों में अनुगुजित रहता है। नर्मदा के विस्तृत तथा सुदीर्घ तटों पर अनेक धार्मिक तीर्थस्थानों, ऋषियों के पवित्र आश्रमों, सम्पत्ता के नवीन नगरों तथा सस्कृति के केन्द्रों के स्थापित होने, ध्वस्त होने एवं स्मृति शेष रह जाने का जो इतिहास है वह बड़ा ही विचित्र और जानने योग्य है। उसकी विचित्रता और महिमा ऐसी है कि उसे मध्य-प्रदेश की पावन गंगा, पूर्व गंगा या दक्षिण गंगा होने का श्रेय प्राप्त है।

नर्मदा का पुरातन नाम

नर्मदा का मूल नाम 'मेकलसुता' मेकलकन्यका या मेकलाद्रिजा था। मेकल अन्वत्तम पर्वत का नाम है। भारत की कतिपय नदियों के नाम उनके उद्गमस्थल पर्वतों की पुत्रियों के रूप में रखे गये हैं। यथा गंगा का नाम 'हिमवतनया' महानदी का नाम ककनन्दिनी आदि। 'कक' पर्वत का ही नाम है। कालान्तर में मेकलसुता 'रेवा' नाम से विख्यात हुई। सूर्यवंशी राजा इक्ष्वाकु के प्रपौत्र 'रेव' नामक राजकुमार की पुण्य स्मृति में उपर्युक्त नाम प्रचलित हुआ। इक्ष्वाकु के ही एक अन्य प्रपौत्र रैवत के नाम से गिरनार का प्राचीन नाम 'रैवत पर्वत' प्रसिद्ध हुआ। राजकुमार रेव का शासन अयोध्या से लेकर मध्य प्रदेश, गुजरात के आनर्त्त (सौराष्ट्र का उत्तरी भाग) और कुशस्थली (द्वारिका) तक अनेक वर्षों पर्यन्त रहा है। इक्ष्वाकु कुल में लगभग बीस पीढ़ियों के बाद मान्धाता हुए जो 'चक्रवर्ती' और 'सम्राट' दोनों प्रकार की उपाधियों से विभूषित थे। इनके पुरुकुत्स, अम्बरीष और मुचुकुन्द नामक तीन पुत्र हुए, जिनका मध्य प्रदेश के इतिहास-निर्माण में महत्वपूर्ण योगदान रहा है। पुरुकुत्स की पत्नी का नाम नर्मदा था और यह कर्कोटक नागवंश की कन्या थी। भागवत पुराण के अनुसार नागवंशी भाइयों ने नर्मदा का राजा पुरुकुत्स को सौंप दिया—'नर्मदा भ्रातृभिर्वत्सा योरगं (या उरगं)' नर्मदा नागवंश की कन्या थी, इसका एक और प्रमाण ऋग्वेद के खिलसूक्त में मिलता है। इस सूक्त की अन्यतम पंक्ति में नर्मदा से विप्लवे सर्प से रक्षा करने के लिए प्रार्थना की गई है—'नमोऽस्तु नर्मदे'। तुभ्ये नाहि मा विपसपतः।' यह पंक्ति विष्णु पुराण में भी संकलित है। स्मरण रहे कि खिलसूक्तों का संकलन ऋग्वेद के बहुत बाद में हुआ है। ऐसा प्रतीत होता है कि कर्कोटक नाम ही विन्ध्याटवी तथा रेवा नदी के तटवर्तीय मूल निवासी थे। वे अपने सीमित अस्त्र-शस्त्रों के कारण शक्तिशाली सूर्यवंशी राजाओं से पराजित होते रहे। सम्भवतः यही कारण है कि इन राजाओं के साथ मंत्रीपूर्ण सन्धि स्थापित करने के लिए नागवंशियों ने नर्मदा को समर्पित कर दिया और यही से रेवा के नाम के साथ-साथ नर्मदा का नाम भी सर्वाधिक रूप में प्रचलित हुआ। नर्मदा नदी हमारे देश में एक विस्तृत भूभाग को सींचकर उर्वर बनाती है और राष्ट्रीय विकास की अनेक परियोजनाएँ उसके साथ जुड़ी हुई हैं। सार्वजनिक सूत्र तो उसके साथ इतने अधिक जुड़े हुए हैं कि उसकी अखण्ड सहस्र धाराओं में भारतीय जन-जातियों ने श्रमिक विकास का चिरन्तन प्रतिबिम्ब झलकने लग जाता है।

नर्मदा विषयक कतिपय पौराणिक सन्दर्भ

महाभारत तथा कतिपय पुराणों में नर्मदा को इक्ष्वाकु वंश के अनेक राजाओं की पत्नी के रूप में निर्दिष्ट किया गया है जो बड़ा ही विवदास्पद एवं विस्वादी विषय प्रतीत होता है। महाभारत के अन्त्यतम प्रसंग के अनुसार पुरुकुत्स से लगभग ग्यारह पीढ़ी पहिले इक्ष्वाकुवंश में ही दुर्योधन नामक अत्यन्त पराक्रमी, मधुरभाषी और वेद-वेदांगों में पारंगत राजा हुआ, जिसके साथ पुण्यशीला, शीतल जलमयी दचनदी नर्मदा का विवाह सम्पन्न हुआ—

‘दुर्योधनो नाम महान् राजा राजपिस्तम ।
त नमदा देवनदी पुण्या शीतजला शिवा ।
शकमे पुरुषव्याघ्र स्वेन भावेन भारत ।

इसी ग्रन्थ के एक अन्य विवरणानुसार श्रेष्ठ नदी नर्मदा पुरुकुत्स की पत्नी थी—

‘पुरुकुत्सो नृप सिद्धिं महतीं समवाप्तवान् ।
भार्यां समभवद् यस्य नमदा सरिता वरा ॥

हरिवंश पुराण के एक प्रसंग में नर्मदा को पितरो की मानस कन्या एवं नदियों में श्रेष्ठ बतलाकर पुरुकुत्स की पत्नी और असहस्य की जननी माना गया है—‘तेषां वै मानसी कन्या नमदा सरितावरा, पुरुकुत्सस्य या पत्नी असहस्ये जनन्यपि ।’ किन्तु आश्चर्य है कि एक दूसरे प्रसंग में उसे (नर्मदा) असहस्य की पत्नी के रूप में निर्दिष्ट किया गया है—

‘पुरुकुत्समुत्तस्वासीत् असहस्युर्महीपति ।
नर्मदायामथोत्पन्नं सम्भूतस्तस्य चात्मज ॥’

मत्स्यपुराण में नर्मदा को पुरुकुत्स के ‘वमुद’ नामक पुत्र की पत्नी निरूपित किया गया है—‘पुरुकुत्सस्य पुत्रोऽमूदसुदो नर्मदापति ।’ ब्रह्माण्ड-पुराण में तो अम्बरीष के पुत्र मुवनाश्व द्वितीय की पत्नी के रूप में नर्मदा का उल्लेख हुआ है—

‘अम्बरीषस्य दायोदो युवनाश्वोऽपर स्मृत ।
नर्मदाया समुत्पन्नं सम्भूतस्तस्य चात्मज ॥

इस प्रकार इक्ष्वाकु वंश के ही पाँच विभिन्न युगों के राजाओं की पत्नी के रूप में नर्मदा का निर्देश किया गया है, जो सवथा विस्वादी और अमम्भव सा प्रतीत होता है। प्रत्येक प्रसंग में यह भी कहा जा रहा है कि नर्मदा सब

नदियों में श्रेष्ठ है। यह तो स्पष्ट है कि एक ही नाम की स्त्री का पाच पृथक् पृथक् युगीन राजाओं के साथ विवाह सम्भव नहीं हो सकता और साथ ही एक प्रवाहशील नदी का विवाह किसी पुरुष के साथ नहीं हो सकता। इस विवादास्पद विषय का समाधान यह है कि नागवशीय व्यक्तियों के अधिकृत तथा अनुशासित प्रदेश में कोई राजसिंहासन, सुवर्णकोष या राजधानी-जैसी भव्य वस्तु नहीं थी। उनकी जीविका का एकमात्र अवलम्ब अथवा जीवन की बहुमूल्य वस्तु नदी थी। अतः जब-जब वे इक्ष्वाकु वंश के राजाओं से परास्त हो गये, तब-तब वे नदी की पत्नी के रूप में उन्हें समर्पित करते थे। पवित्रता की दृष्टि से वे नदी को अपनी बहिन समझते थे। इसलिए भागवत तथा हरिवंश पुराण में नर्मदा नदी को नागवशियों की बहिन कहा गया है, क्योंकि वह दिवंगत पितरों की मानस कन्या थी—‘पितृणा दुहिता पुण्या नर्मदा सरितावरा।’ यही कारण है कि नर्मदा नदी को विभिन्न युगों में होने वाले राजाओं की पत्नी बतलाया गया है। उन राजाओं की परिणीता पत्नियों के नाम के स्थान पर नर्मदा का ही नाम प्रचलित होता गया। प्राचीन काल की यही प्रथा थी कि नदी के तटवर्ती लोग विजेता राजा को अपने प्रदेश की नदी का पत्नी के रूप में समर्पण करते थे। इक्ष्वाकु वंश के उपर्युक्त राजाओं के अतिरिक्त कुछ ऐसे भी शासक हुए हैं जिनकी पत्नियों के नाम विशुद्ध रूप में नदियों के ही नाम थे। उदाहरण के लिए सहताश्व की पत्नी का नाम हैमवती था, हर्यश्व की भार्या का नाम दृपदती था और युवनाश्व की पत्नी गौरी अभिशप्त होकर बाह्मदा नदी बन गई।

भारतीय सस्कृति की केन्द्रीय धारा

वेदों में नर्मदा नदी का नामोल्लेख न होने से इस बात का अनुमान होता है कि मध्य प्रदेश में आर्य सस्कृति का प्रसार ब्राह्मणकाल में हुआ है। ब्राह्मण ग्रन्थों के अनुसार वैदिक ऋषियों ने सर्वप्रथम सरस्वती नदी के तट पर यज्ञों का अनुष्ठान किया था। सम्प्रति यह नहीं प्राप्त है और उसके लुप्त होने की एक लम्बी कहानी है। ऋग्वेद के अनुसार सरस्वती छह नदियों की माता थी—‘सरस्वती सप्त थी सिन्धुमाता।’ अधिकांश विद्वानों के मत में इन छह नदियों के नाम इस प्रकार हैं—सिन्धु, सतलज, रावी, चिनाव, झेलम और घ्यास। इनके अतिरिक्त ऋग्वेद में गंगा, यमुना, दृपदती, आपया, सरयु, मरुदृधा, आर्जकीया, सुपोमा आदि नदियों का उल्लेख हुआ है, परन्तु नर्मदा का नाम दृष्टिगत नहीं होता। इससे सिद्ध है कि संहिताओं के संकलित होने के उपरान्त ही मध्य प्रदेश में वैदिक सस्कृति का सूत्रपात हुआ है। परन्तु, इस

सन्दर्भ में यह भी ज्ञातव्य रहे कि कतिपय उत्खननों में प्राप्त अवशेषों से नर्मदा-घाटी की सभ्यता लाखों वर्ष पुरानी सिद्ध होती है। नर्मदा के तट पर वैदिक ऋषियों के आगमन की घटना बड़ी विचित्र है। कहा जाता है कि किसी समय उत्तर भारत में अनेक वर्षों तक भयंकर अकाल पड़ गया था। वन, उपवन, तरुगुल्म आदि सब सूख गये थे। नदी, कूप, सरोवर आदि नीरस हो चुके थे और ऋषि-मुनियों के आश्रम भी यज्ञ, स्वाध्याय आदि दैनिक कर्मों से शून्य हो गये थे। दुर्भिक्ष की ऐसी भीषण स्थिति में माकण्डेय आदि ऋषियों ने नर्मदा के हरे-भरे तटों का आश्रय लेना ही उचित समझा—

‘गच्छामो नमदानीर बहुसिद्धनिर्पेवितम् ।

माहेश्वरं भागवतं सार्व्यं सिद्धं सुसेविताम् ॥ (नमदाम्)

नर्मदा के दोनों तट भारतीय सस्कृति के समन्वय के द्योतक हैं वैदिक ऋषि तो अपने साथ यज्ञीय कर्मकाण्ड को लेकर आये थे, परन्तु उपर्युक्त पंक्ति से ज्ञात होता है कि यहाँ तो शंख, वैष्णव तथा माध्यम दशन के प्रकृति-पुद्गलीय एकरस की साधना पहले से ही चली आ रही थी। धर्म की साधना में सबको पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त है। उसमें कलह, विद्वेष और हत्याओं के लिए कोई स्थान नहीं है। वैदिक ऋषियों ने यहाँ की साधनाओं को भी आत्मसात् कर लिया था—

‘केचित्पट्वाग्निस्तपस केचिदप्यग्निहोत्रिण ।

वैष्णवज्ञानमासाद्य केचिच्छैव ब्रत तथा ॥’

वस्तुतः नर्मदा चिरकाल से विविध सस्कृतियों की सगमस्थली रही है। ऋषियों के आगमन के बाद सब का एक नाम रह गया है— भारतीय सस्कृति।

इस सन्दर्भ में एक महत्वपूर्ण तथ्य का यदि उल्लेख न किया जाये तो सम्भवतः इस प्रदेश की सांस्कृतिक ऐतिहासिकता अपूर्ण ही रह जायेगी, अतः उसकी चर्चा आवश्यक है। ऋग्वेद के कतिपय मन्त्रद्रष्टा ऋषियों के नाम और उनके आश्रम नर्मदा की तट भूमि से जुड़े हुए हैं। भृगुबुल के वंशजों में आगिरस, गृत्समद, जमदग्नि, ऋषि, वेन, स्युमरश्मि आदि ऋषि सूक्तकार और मन्त्रद्रष्टाओं के रूप में विद्युत हैं। आज उनके आश्रमों का वैदिक कालीन रूप भले ही न हो, परन्तु उन विशिष्ट स्थलों को हिन्दुओं के पवित्र तीर्थ होने का सम्मान प्राप्त है। उपर्युक्त ऋषियों के अतिरिक्त शुक्र, ओषं, च्यवन, मार्कण्डेय, परशुराम भी भृगुवंश के परम विख्यात ऋषि हैं। यद्यपि ये ऋषि सूक्तकार और मन्त्रद्रष्टा नहीं थे तथापि इनका सांस्कृतिक इतिहास से

अत्यधिक सम्बन्ध जुड़ा हुआ है। वैदिक वाङ्मय में भूगु ऋषि को अग्नि के आविष्कर्ता के रूप में परम गौरव प्राप्त है। उन्होंने वेद मन्त्री के उच्चारण से समिधाओं में अग्नि का आविष्कार करके यज्ञीय सस्कृति आरम्भ की थी। अग्नि के आविष्कार के कारण भूगुओं को देवताओं की श्रेणी में प्रतिष्ठित किया जाता है। इस ऋषि को अनेक महत्वपूर्ण रचनाएँ भी उपलब्ध हैं जिनमें भूगुसूक्त, भूगुस्मृति, भूगुगीता, भूगुनिहिता आदि उल्लेखनीय हैं। इनमें भूगुसंहिता तो अद्भुत और अनुपम ग्रन्थ है। नर्मदा के तट पर ही भूगुतीर्थ है, जिसे भूगुवृक्ष भी कहा जाता है। वर्तमान काल में यह स्थान गुजरात के अन्तर्गत 'महोब' के नाम से प्रसिद्ध है—'नर्मदाया स्थित दिव्य भूगुतीर्थं नराधिप।' नर्मदा के उत्तरी तट पर महर्षि आगिरस का तीर्थ विराजमान है—'तीर्थ मागिरसस्य तु उत्तरे नर्मदाकूले।' नर्मदा और पश्चिम सागर के संगमस्थल पर जमदग्नि ऋषि के आश्रम का उल्लेख है—'नर्मदोदधिसंगम जामदग्न्यमिति ध्यातम्।' वस्तुतः भूगुसूक्त के आधारों में भारतीय सस्कृति कमशा अङ्कुरित, पलावत और पुष्पित हो उठी है। आधुनिक तपोमय जीवन के केन्द्रीय स्थल में जहाँ हमारी दार्शनिक और सांस्कृतिक विचारधारा की गहरी जड़ें परिपुष्ट होकर दूर-दूर तक फैलती चली गई हैं। सत्य तो यह है कि मध्य प्रदेश में भारतीय सस्कृति के पूरा विकसित होने का श्रेय भूगुवशिष्यों को प्राप्त है। वैदिक वाङ्मय के आधार पर विद्वानों ने सर्वसम्मति होकर इस बात को स्वीकार कर लिया है कि उत्तर भारत में बर्हस्पति ऋषि और उनके वंशजों ने वैदिक सस्कृति का प्रसार किया है। भारत के पूर्वीय क्षेत्र में गौतम ऋषि ने, दक्षिण में अगस्त्य ऋषि ने और मध्य प्रदेश तथा पश्चिमी भारत में भूगुवशिष्यों ने सस्कृति का विकास किया है। वास्तव में ये सभी ऋषि परम निष्ठावान् तथा आर्य जाति के उन्नायक थे, जिनके अनुलनीय तप और उत्सर्ग के प्रति भारतवासी कितनी भी श्रद्धा अभिव्यक्त करें, मोड़ी ही है।

मिथकीय सन्दर्भों में भी बहती ही चली जा रही है

नर्मदा नदी के साथ अनन्य मिथकीय सन्दर्भ जुड़े हुए हैं, जिनका प्रतीकात्मक अर्थ कुछ भी हो सकता है, बस उन्हें, उनका बुद्धिसंगत विवरण प्रस्तुत किया जा सके तो, अन्यथा आधुनिक विज्ञान के युग में वे निराधार और अट-पटे से प्रतीत होते हैं। अस्तु, ऐसा ही एक मिथक है जिसके अनुसार नर्मदा का जन्म रुद्रदेवता के तपोजन्य स्वेद बिन्दुओं के प्रसरण से हुआ है। यदि शिव अपना पसीना बहाकर सर्वमयलकारी नर्मदा का प्रवाहित कर सकते हैं तो, शासकीय वर्ग भी विविध परियोजनाओं के द्वारा नर्मदा-यज्ञ का

अधिकाधिक उपयोग कर सकता है। एक जनश्रुति है कि नर्मदा का विवाह सोन नदी के साथ निश्चित हो गया था, पर किसी अन्य स्त्री के साथ सोन के प्रेम सम्बंध का पता चला तो नर्मदा ने विवाह करना अस्वीकार कर दिया और यही कारण है कि नर्मदा और सोन दोनों विपरीत दिशाओं में प्रवाहित होते हैं। यदि इस जनश्रुति में थोड़ी भी यथार्थता है तो वह कुमारी कन्याओं के लिए स्वाभिमान की रक्षा और सकल्प की दृढ़ता को अभिव्यक्त करने का उत्कृष्ट उदाहरण हो सकता है। हिन्दुओं की अनक आस्थाओं में अत्यंत आस्था यह है कि नर्मदा की परिष्कार करने से व्यक्ति पापों से मुक्त होकर मोक्ष प्राप्त करता है। इस परिष्कार में लोग अनेक दिन, सप्ताह, और मास भी बिता देते हैं। पाप विनाश और मोक्ष प्राप्ति पराक्ष की परिणतिया हैं, परन्तु परिष्कार करने वाला व्यक्ति देश के भौगोलिक स्थलों से अवश्य परिचित हो जाता है और तटवर्ती जन-जातियों के जीवन से प्रत्यक्ष अनुभव प्राप्त करने में समर्थ होता है। यह अपने आप में बहुत महत्वपूर्ण बात है और अपन दश से प्यार करने वाले के लिए गर्व का विषय है।

सामवेद की जीवन्त मूर्ति

भारतीय संस्कृति में वेदों को ज्ञान का स्रोत माना गया है। चारों वेदों का समान रूप से महत्त्व होने पर भी उनकी वरीयता का ध्यान रखा गया है। हमारे पुराणों के रचयिता भी बड़े कल्पनाशील थे। वे प्रायः उपमानों के माध्यम से वस्तुओं के महत्त्व को अंकित करके भावों को अधिक प्रेक्षणीय बनाते थे। इन रचयिताओं ने चारों वेदों के समान चार नदियों को अत्यंत महत्वपूर्ण बतलाया है। नदनुसार गंगा ऋग्वेद की मूर्ति, यमुना यजुर्वेद की मूर्ति, नर्मदा सामवेद की मूर्ति और सरस्वती अथर्ववेद की मूर्ति है—

‘ऋग्वेदमूर्ति गंगा स्याद् यमुना च यजुर्धुर्वम् ।

नर्मदा साममूर्तिस्तु स्यादथर्वा सरस्वती ॥

नर्मदा अमरकण्ठक से कलकल निनाद के मद स्वर से अपनी यात्रा आरम्भ करती है, आगे चलकर वह तीव्र एवं तुमुल ध्वनि धरती हुई लगभग सौ फीट की ऊँचाई से गिरकर कपिलधारा में परिणत हो जाती है। वह कभी दुग्धधारा का नाम धारण करके और कभी सान्द्रवनो में अदृश्य होकर अपनी यात्रा जारी रखती है। भेडाघाट में नर्मदा का जो अलौकिक रूप लक्षित होता है उसे वसिष्ठ ऋषि के शब्दों में ‘दिव्या नदी’ कहना सामक प्रतीत होता है—
‘दिव्या नदी वनेतव विश्रुता भुवनत्रये ।’ वहाँ पर साठ फीट की ऊँचाई से गिरना

चारो ओर धुआधार दृश्य बनाना और सगमरमर की ऊँची चट्टानों के मध्य श्वेताम्बरा तापस-कन्या-जैसी नर्मदा का शान्त बहते रहना दर्शकों को मग्न-मग्न कर देता है। वैदिक ऋषियों के सभी अनुष्ठान प्रणव शब्द के शुभ उच्चारण से ही आरम्भ होते थे, अतः सामवेद की मूर्ति नर्मदा भी तदाकृत तथा तदाधिष्ठित देवता ओकारेश्वर का पादस्पर्श प्रतिपल करती ही रहती है। ओकारेश्वर की प्राकृतिक सुपमा सबधा निराली है। दोनों ओर पर्वत श्रेणियों की उपत्यका नर्मदा की ज़ींटा भूमि है। महेश्वर में उसकी मुद्रा शान्त और गम्भीर हो जाती है। माहिष्मती के नाम से प्रसिद्ध यह पुरातन नगरी अपेक्षाकृत छोटी है, परन्तु नदी पर बने हुए सुन्दर घाटों की सख्या सर्वाधिक है। नर्मदा अपने पावन जल से उन घाटों का दैनिक प्रक्षालन करके उन्हें अधिक रमणीय और पवित्र बनाती रहती है। सम्भवतः यही पर उसकी एकाकी धारा अपन भीतर इतनी अधिक शक्ति समन्वित करती है कि वह आगे जाकर सहस्र धाराओं में परिणत हो जाती है। इस स्थान पर सहस्र धारा का नैसर्गिक दृश्य अपने आप में अद्भुत और रोमाचकारी है। निमाड के विस्तृत मैदानों में नर्मदा की धारा विस्तार का प्राप्त करती हुई, उष्वावध स्थानों पर बलछाती हुई और ब्राह्मण वेपधारी इन्द्रदेवता की वाणी 'चरैवेति-चरैवेति' को अपनी तरंगों में अनुगुञ्जित करती हुई एक लम्बी यात्रा तय करती है।

चिरकाल से नर्मदा अपने मन्द और तीव्र जल-प्रवाह से अमरकण्टक, पपिल धारा, भेडापाट, ओकारेश्वर, महेश्वर, सहस्रधारा आदि स्थानों पर नैसर्गिक सौन्दर्य के जो उच्चतम प्रतिमान स्थापित करती जा रही है उनसे कोई भी सहृदय तथा प्रकृति प्रेमी प्रभावित हुए बिना नहीं रह सकता। वह पुण्यतोया भी है और रमणीया भी—'पुण्या च त्रिपु लोकेषु रमणीया पदे पदे'। यही कारण है कि भृगु, व्यास, अगस्त्य, मार्कण्डेय, परशुराम आदि ऋषियों के बाद कालिदास—जैसे प्रेम और सौन्दर्य के कवि ने अपने ढंग से नर्मदा की अनुशंसा की है और अन्याय कवि भी उसका अनुगान करते रहेंगे, क्योंकि वह भारत की नैसर्ग-शक्तियों में से एक है और उसमें अदम्य सृजन-शीलता है। नर्मदा पुण्य तीर्थों की जननी है। उसने अपने तटीय परिवेश में ऋषियों के लिए तपोभूमि प्रस्तुत कर दी है। उसके दर्शन, जलस्पर्श और स्नान आदि से पुण्य मिले या न मिले, परन्तु प्रलयकाल में भी अवस्थित रहने वाली नर्मदा की धारा को देखकर उत्साह एवं गतिशीलता की प्रेरणा अवश्य मिलती है। ऐसी पावनमयी नर्मदा में थढ़ा-मुमन विचरते हुए मन एवं वाणी से सहसा वैदिक खिलसूक्त की यह पंक्ति फूट पड़ती है—

नर्मदायै नमः प्रातर्दृ ।

नर्मदायै नमो निशि ॥

वेदोक्त धर्म को अक्षुण्ण बनाये रखने में पुराणों का योगदान

डॉ सुदेश नारंग

भारत में वेदोक्त धर्म को अक्षुण्ण बनाए रखने की मानसिकता से पुराणों का महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। ऋषियों की वाणी गीर्वाणी सस्कृत भाषा का वह रूप पुराणकारों ने अपनाया जो लोकभाषा के अधिक निकट था।

प्रस्तुत लेख में वेदविषयक सामग्री का समझाने करने का उद्देश्य यह है कि हम जिस सांस्कृतिक परम्परा को अद्यावधि अबाध रूप में प्राप्त कर रहे हैं, उसका वैज्ञानिक आधार क्या है? वेद को समझने में पुराणकारों ने क्या सहायता की? क्या वह सहायता हमें वेद के निकट ला पाई अथवा दूर ले गई? वैदिक ऋषियों की चिन्तन-पद्धति के अनुरूप विषयों का पुराणकारों द्वारा रूपान्तरण कितना प्रभावी है?

पिछले डेढ़ सौ वर्षों में भारत के दसन, धर्म और समाज का समझने और साचने में रत विद्वान्, चिन्तकों एवं भाषकों ने इस प्रकार के अनेकानेक प्रयास किए जिससे पुराणों में वर्णित विषयों के मूल और कोश को जाना जा सके। साहित्यिक एवं पुरातात्विक प्रमाणों के आधार पर वेदविद्या, शैवग्रन्थ, जैनधर्म, बौद्धधर्म से पूर्व थी। महाभारत युद्ध के बाद वदधर्म का प्रचार नष्ट हो गया। खण्ड-खण्ड हुए आर्यावर्त में जब ब्राह्मण लोग विद्याहीन हुए तब क्षत्रियों, वैश्यों और शूद्रों के अविद्वान होने की तो क्या ही क्या कहनी? यह काल वह था जब ब्राह्मणों ने अपनी जीविकाय वेदज्ञान को अपने तक सीमित कर लिया। आप्त ऋषियों, पूणविद्यधामियों के वेदज्ञान को मूर्ख, विषयी, कपटी, लम्पट अधर्मियों पर धटाकर अपना स्वाय सिद्ध करने लगे।¹ पुराणलेखन की परम्परा का यह आरम्भ था।

पुराणों में वेद की पहचान और वेद धर्म

आयवेंण श्रुति मुण्डकोपनिषद् (1 1 4-5) के आधार पर अग्निपुराण में वेद और वेदाङ्गों को अपना विद्या के अन्तर्गत गिना है ।¹

गरुड पुराण के अनुसार श्रुतिधर्म, स्मृतिधर्म और शिष्टाचार तीन सनातन धर्म हैं ।² श्रुतिधर्म के अन्तर्गत वैदिक देवताओं यथा अग्नि, मरुत्, रुद्र, सोम, मित्र, वरुण और इन्द्र का स्तवन किया गया है तथा यज्ञविधान उल्लिखित हैं ।³ गरुडपुराण में वेदधर्म की गुप्ति की धारणा विद्यमान है ।⁴ नास्तिक सैन्धव म्लेच्छों और पाषण्डियों ने श्रुतिपथ को ध्वस्त किया ।⁵

वेद के शाखाभेद, इतिहास और पुराण को अग्निपुराण ने 'विष्णु' नाम दिया है ।⁷ गरुडपुराण वेद का प्रवर्तन विष्णु से मानता है ।⁸

स्कन्दपुराण ने ऋग्, यजु, साम, अथर्व, पञ्चरात्र और मूसरामायण को 'शास्त्र' कहा ।⁹

मन्त्र विनियोग और पुराण वेदमन्त्रों की सख्या,¹⁰ वेद की

1 अग्निपुराण (अग्नि०) 1 5, 15-16

2 गरुडपुराण (गरुड) 1 205 4

3 वही 1 48, 63, 67, 1 87 29, 49, 1 89 39, 57 59, 1 102 2, 1 206 5-14, 1 226 25-27 ।

4 वही 1 142 1, 7

5 वही 1 215 28

6 अग्नि 271 10

7 वही 271 1-10

8 गरुड—अ० 3

9 स्कन्द०—अ० 349

10 अग्निपुराण (271 1) में ऋग्, अथर्व, यजु और सामवेद की एक लाख सख्या बताई गई है । ऋषय आदि ब्राह्मणों के अनुसार ऋग्वेद के 3000 मन्त्र, यजुर्वेद में 199 मन्त्र हैं, सामवेद में 9000 मन्त्र हैं । जिनमें से चार सौ मन्त्र ब्रह्मप्रतिपादक हैं (अग्नि० 271 2-3, 7) । अथर्ववेद में 60,00 मन्त्र हैं (271 9) चारों वेदों की कुल मन्त्र सख्या 20,000 हुई । पूर्वोक्त एक लाख की सख्या भ्रामक है ।

चरणव्यूह में 'तस्य हि चतुरो वेदाः ।' महिदास टीकाकार ने इसकी व्याख्या नहीं की ।

विष्णुपुराण (3 4 1) में वेद का परिमाण 'सप्तगाहसप्तभिन्त' उक्त है । वेद का उक्त परिमाण कैसे हुआ ? यह विचारणीय प्रश्न है । (भट्टाचार्य, रामचरण—पूर्वोक्त ग्रंथ पृ० 23) ।

शाखाओं,¹ शाखा प्रवक्तो² के नाम गिनवाने का कार्य पुराणों ने प्रयत्नपूर्वक निभाया है। विष्णु, वायु, ब्रह्माण्ड एवं भागवत में भी शाखा गणना दी गई है।³ अग्निपुराण में चारों वेदों के विधान, वैदिक सूक्तों और मन्त्रों की परिगणना की गई है।⁴ ऋग्वेदीय मन्त्र, सूक्त आदि का विनियोग उक्त है।⁵

अथर्ववेद के विधानपरक प्रकरण में मन्त्रविनियोग पर भी प्रकाश डाला है।⁶ विनियोगज ऋषि, देवता और छन्द का आचरण कर—ऐसा उक्त है।⁷ मन्त्रसम्बद्ध ऋषियों के नाम भी गिने हैं।⁸ सात छन्दों के नाम⁹ और कुछ मन्त्रों के छन्द भी गिने हैं।¹⁰ वैदिक सूक्तों के नाम कहे हैं।¹¹ चारों वेदों के मन्त्रों के जप,¹² जप के प्रकार का भी निर्देश है।¹³ श्रवणवृत्ति के देवता प्राप्त

- 1 अग्नि० 271 4-5 में ऋग्वेद की 1986 शाखाएँ कही हैं (साट्यायन और आश्वलायन (मुख्य दो)।

यजुर्वेद की काण्व, माध्यदिनी, कटी, मध्यकटी एवं मैत्रायणी, तैत्तिरीय, वैशम्पायन आदि। वाक्सनेयक वेद 15 शाखाओं वाला है (अग्नि० 16 5-6)। यजुर्वेद की 27 शाखाएँ हैं—ऐसा भी उक्त है (अग्नि० 271 2)। इस मत का मूल (वेदशास्त्राविवरणपरक) 'चरणश्रूङ्ग' में है जहाँ यजुर्वेदस्य चतुर्विंशतिभेदा भवन्ति कहा है। ऐसा प्रतीत होता है यजुर्वेद की 27 शाखाएँ भी रही होगी। द्र० तारणीश सा(अनु०) अग्निपुराण (150 27) भूमिका पृ 11

सामवेद की दस शाखाएँ हैं कौषुमी और आयवणादनी (अग्नि० 271 6)। साम के चार गान हैं—वेद, आरण्यक, उष्य और ऊह। सामगान पञ्चीस मन्त्रों का ही माना गया है (271 8)।

- 2 अग्नि० 271 9 अथर्ववेद के शाखाप्रवक्तृ ऋषियों के नाम हैं—सुमन्तु, आजलि, श्लाक्यायनि, शौनक, पिप्पलाद और मुञ्जकेश।
3 विष्णु० 3 4 6, वायु०—अ० 60 61, ब्रह्माण्ड० 13 4-35, भागवत० 12 6-7।

4 अग्नि० 259 1-100

5 वही 259 1, 262 21

6 वही 262 1-25

7 वही 262 25, 330 19-20

8 वही 215 44-50

9 वही 215 39

10 वही 215 44-50

11 वही 96 40-43

12 वही 259 1, 262 25

13 वही 293 1-51

हैं।¹ पुरुषसूक्त का माहात्म्य उक्त है।² मन्त्ररूप ऋषि का कथन है।³ वैदिक यज्ञों का नाम-निर्देशपूर्वक वर्णन है।⁴ सभी स्थलों पर मन्त्रों के प्रयोजन कहकर पुराणकार ने वेदनिहित उत्सवार्थ के साथ अभ्यास किया है।

ब्रह्माण्ड पुराण में यज्ञ के स्वरूप का विचार किया गया है।⁵ यज्ञ किसे कहते हैं?—इसके उत्तर में कहा है—जिस कर्म में देवता, हवनांश द्रव्य, वद, मन्त्र, ऋषिब्रह्म और दक्षिणा का सहयोग हो उसे यज्ञ कहते हैं।⁶ अग्निष्टाम यज्ञ को ब्रह्मामुष्णिमित कहा है।⁷ धर्म और यज्ञ को पर्याय मान लिया है।⁸ यह मत अत्यन्त आमक सिद्ध हुआ।

वेदमन्त्रों का पुराणोक्त कर्मों में विनियोग

गरुडपुराण में स्नान के अवसर पर उच्चार्यमाण मन्त्र, माध्यामन्त्र, श्रीमूक्त, अधमपण मूक्त संकलित है।⁹ अन्यान्य प्रयोजनों हेतु ऋग्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, वाजसनेयीसंहिता (माध्यदिनीय), तैत्तिरीय संहिता, मैत्रायणीसंहिता, काटक-संहिता (अथर्वमध्याय) तथा आण्ड्यकसंहिता से मन्त्र संगृहीत हैं।¹⁰ प्रतिमा प्रतिष्ठान के प्रसङ्ग में वैदिकमन्त्रों के वाचन के सविस्तार निर्देश दिए हैं —

- (1) श्रीमूक्त, पवमान, वृषाकपि, मित्र—ब्रह्म, च
- (2) दध, पुरुषसूक्त, मुनिव्या, ब्राह्मण, पितृमैत्र—अथर्व
- (3) वेदव्रत, देवव्रत, वामदेव्य, ज्येष्ठशाम, रघन्त, भेरुष्टाम—छान्दोग
- (4) अथर्वशिरम्

1 अग्नि० 215.36-37

2 वही 263 3-4

3 वही 284 1-14

4 वही 166 1-17

5 चतुर्वेदी, उद्धवनाम-ब्रह्माण्डपुराण का सांस्कृतिक अध्ययन, पृ० 156

6 ब्रह्माण्ड 1 2.3247

7 वही 2 3 5 7, वायु० 9 44 87 53, मत्स्य० 44 64,

8 चतुर्वेदी, उद्धवनाम—पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 160

9 गरुड—अ० 205-206

10 इ०—गमाधरण, एन Garuda Purāṇa, A Study

Varanasi 1972, pp 72-81

इन्द्र तथा अन्य देवताओं को उनके लिए प्रोक्त मन्त्रों द्वारा शत स्तुतियाँ की जायें, अन्त में पूर्णाहुति हो ।¹ ग्रहयागों को करने का प्रयोजन बताया है । नवग्रहों को लक्षित करके किए जाने वाले हमों में प्रयुक्त होने वाले मन्त्रों का पाठ दिया है । अनेक श्रौत-स्मार्त कर्म उल्लिखित हैं ।²

भविष्यपुराण का मध्यमपर्व वैदिक कर्मकाण्ड का विस्तारपूर्वक वर्णन करता है ।³ इसके अतिरिक्त ब्राह्मपर्व में भी उक्त विषय वर्णित है ।⁴

कलियुग में वेदों का क्षय

पुराणों में यह धारणा प्रसिद्ध है कि कलियुग में वेदों का क्षय हो गया । अग्निपुराण में उक्त है कि ह्यग्रीवदानव द्वारा वेद का अपहरण हुआ और मत्स्य रूपी विष्णु ने उसे मार डाला ।⁵ ह्यग्रीव अवतार के रूप में विष्णु ने मधु-कैटभ नामक दैत्यों, जो वेदों को उठाकर ले गए थे, का वध करके वेदों का उद्धार किया ।⁶ अथर्वपुराणों में अथर्व आठ्यायिकाओं द्वारा वेद के क्षय की बात कही गई है ।⁷

हरिवंशपुराण में कहा है—स्वयं को पण्डित मानने वाले व्यक्ति वेदों को अप्रमाणिक सिद्ध करेंगे ।⁸ वहीं पर वेदों को अप्रमाणिक बताने वालों को

1 गरुड—अ० 48

2 वहीं—अ० 101

3 भविष्य०—मध्यमपर्व अ० 1 तथा अ० 2 51-52,

4 वहीं—ब्राह्मपर्व अ० 4, 5, 6

5 अग्नि० 2 16-17

6 भागवतपुराण 1 24 57, 2 7 11, 5 18 6, 7 9 36-37, 11 4 17, 2 12 गरुडपुराण 1 142 7 दैत्यान्निहृतवान्वेदघर्मादीनभ्य-पालयत् ।

7 मत्स्यपुराण 53 5-7, अ० 144,
वराह पुराण 1 5, 113 20 रेवाखण्ड अ० 9,
पद्मपुराण 4 22 33, 6 25 7 1,
ब्रह्मपुराण अ० 229-230,
कूर्मपुराण 1 30, वायुपुराण अ० 58,
विष्णुपुराण 6 12 भागवत० 11 4 17

8 हरिवंशपुराण 3 4 7
प्रमाणके करिष्यन्ति नेति पण्डितमानिन ।
अप्रमाण करिष्यन्ति वेदोक्तमपरे जना ॥

भागवतपुराण के प्रथम, पञ्चम तथा षष्ठ अध्यायों की पुरुषसूक्त के मन्त्रों से सदृशता है । पुराणकार ने कई सूक्तों तथा ऋग्वेदीय सूक्तों तथा ऋग्वेदीय मन्त्रांशों को उद्धृत किया है ।¹ इन्द्र की सन्देशवाहिका सरमा का उल्लेख है ।² ऐतरेयब्राह्मण के हरिश्चन्द्रोपाख्यान की भागवतपुराणकार ने ग्रहण किया है ।³

शतपथ ब्राह्मण (1 3 6 1) में पुरुषसूक्त की विस्तृत विवेचना को भागवत पुराण ने सङ्गृहीत किया । भागवतपुराण में उपनिषद् के रहस्य ज्ञान पर विचार किया गया है ।⁴ ब्रह्मात्मकलक्षण भागवतपुराण को वेदान्त का सार कहा गया है ।⁵

वासुकिपुराण ने वेद-वेदान्त में पारङ्गत में श्रद्धा दिखाई है ।⁶

गायत्री-मन्त्र की प्रसिद्धता

गायत्री मन्त्र को उपासना का उत्कृष्ट सूत्र मानने में पुराणकार एक मत हैं ।

अग्निपुराण में गायत्री का अर्थ विस्तारपूर्वक दिया गया है ।⁷ गायत्री मन्त्र (ऋ० 3 62 10) में 'प्रचोदयान्' पद लोट् सकार का रूप है न कि विधिलिट्, परन्तु अग्निपुराण में इस पद की व्याख्या 'प्रेरयेत्' (विधिलिट्) पद की गई है ।⁸ यह भ्रान्त मत है । देवीभागवत की टीका में नीलकण्ठ ने भी 'प्रचोदयान्' पद को विधिलिट् का रूप ही समझा । टीका के प्रारम्भ में भागवतस्वरूप विचारप्रकरण के अन्तर्गत 'प्रचोदयात् प्रेरयेन् प्रायेणादा लिट्' कहकर व्याख्या की है ।⁹ पद्मपुराण में गायत्री की व्याख्या की गई है ।¹⁰

1 (i) भागवत० 10 1 20—पुरुषसूक्तेन उपन्ये सहिता ।

(ii) वही 9 14 33—पञ्च प्रहृष्टवदन प्राह सूक्तं पुरु रवा ।

(iii) वही 5 1 10

2 वही 5 24 30

3 भागवत उपनिषद्

5 3 14—सु० नैतिरीय० 2 6 1

8 3 3—बृहदारण्यक० 5 1, ऋ० 2 2 15, मुण्डक० 2 2 10

8 1 10—ईश० 1

4 वही 9 16, मार्कण्डेय अ० 7-8,

5 भागवत० 12 13 12, 15

6 वासुकि०—श्लोक 298, 373

7 अग्नि०—अ० 215-217

8 वही 216 13

9 तारणेश झा (अनुवादक)

अग्निपुराण—भूमिकालेखक—भट्टाचार्य,

रामशंकर पृ० 12

10 पद्म० 6 272, 209-211.

गायत्री के ऋषि विश्वामित्र हैं, छन्द गायत्री है तथा देवता सविता हैं ।¹ इसने अतिरिक्त प्रणव का ऋषि ब्रह्मा, गायत्री छन्द और देवता अग्नि, परमात्मा भी कहा है, इसका विनियोग सब कर्मों में होता है ।² सविता देव की प्रकाशिका वाणी के रूप वाली होने के कारण यह सरस्वती कहलाती है ।³ तीन वर्ष तक अतन्द्रित होकर गायत्री का जप करने वाला वायु और आकाश होकर परब्रह्म में लीन हो जाता है । गायत्री से बढ़कर कोई मन्त्र नहीं । इस अक्षर को शब्दशः मनुस्मृति से ग्रहण किया है ।⁴

गरुडपुराण⁵ में गायत्री के न्याय, ऋषि छन्द और देवता का उल्लेख है । अष्टाक्षरा गायत्री त्रिपदा है और पञ्चक्षरा गायत्री चतुष्पदा है । गायत्री का जप तीन प्राणायाम के बाद किया जाए । गायत्री का जप के इस विधान को भी मनुस्मृति में प्रोक्तविधान का पुनर्वाचन बहेने ।⁶ विभिन्न देवों की स्तुति के प्रसंग में ऋचाएँ निर्दिष्ट हैं ।

भविष्यपुराण में गायत्री और सूर्योपासना सम्बन्धी निर्देश मन्नब्राह्मण में उक्त है ।⁷ विभिन्न यज्ञों का कथन है । ऐसा निर्देश गरुड⁸ तथा मत्स्य⁹ पुराण में द्रष्टव्य है । गरुडपुराण द्वार न कठोपनिषद् के तीन मन्त्रों का विशेष प्रयोग किया है ।¹⁰

सृष्टि की उत्पत्ति का प्रश्न

सृष्टि की उत्पत्ति के पूर्व क्या था ? यह प्रश्न ऋग्वेद (10 129) के नासदीय सूक्त से अधिक आगे नहीं बढ़ पाया । विभिन्न पुराणों ने उसी मत को संक्षेप में अथवा विस्तारपूर्वक देने का प्रयास किया है ।¹¹

सृष्टि की उत्पत्ति, मानव और मानवेतर जीव-सृष्टि के विषय में गरुड पुराणकार ने वेदोक्त एव मनुक्त धारणाओं को एक साथ प्रस्तुत कर दिया

1 अग्नि० 215 15

2 वही 215 32

3 वही 216 2

4 वही 215 3-5 — तु० मनुस्मृति 2 81-83

5 गरुड०—अ० 36

6 तु० मनुस्मृति 2 75

7 भविष्यपुराण मध्यमपर्व अ० 1 तथा 2

8 गरुड०—अ० 36

9 मत्स्य०—अन्तिम अध्याय

10 गरुड०—अ० 44 2, 6, 8

11 वायु० 58 48, कम० 2 28, भविष्य० 1 2 41, 51-57

विष्णु० पृ० 12, 16 टिप्पणी 25 बिल्वन द्वारा सम्पादित

है। इसी प्रकरण में स्वायम्भुव मनु से लेकर दक्ष प्रजापति तक की वंशावली भी दे दी है। यह मान्यता सर्वतोमान्य होकर भारतीय साहित्य में प्रसूत हो रही है।

प्रजापति एक वैदिक देवता है। ऋषि यज्ञ प्रजापति से उद्भूत है। पुराण यज्ञ में सँ ऋषियों, पितरों और मनुष्यों की उत्पत्ति हुई।¹ तैत्तिरीय ब्राह्मण² के अनुसार प्रजापति ने पहले अपने अन्तर्मान से एक धूमराशि का निर्माण किया, जिससे अग्निज्योति, ज्वाला एवं प्रभा उत्पन्न हुए। इन सबने मिलकर एक ठोस गोले का रूप धारण किया, जिससे प्रजापति का मूत्राशय बना। मूत्राशय से समुद्र, पृथ्वी, अन्तरिक्ष और सूर्य उत्पन्न हुए। पुनः प्रजापति ने अपने शरीर से असुरों का निर्माण किया। रात्रि, दिन, अहोरात्र के सन्धिकाल का बनाया। इस प्रकार सम्पूर्ण सृष्टि का निर्माण हुआ। शतपथ³ तथा ऐतरेय ब्राह्मण⁴ तथा पुराणों में दिए वर्णनों⁵ में समीकरण है।

स्थितिकर्ता विष्णु

पुराणों ने विष्णु को विश्व के स्थिति कर्ता के रूप में उद्भावित किया है। विष्णु परमोच्च देव हैं। ब्रह्मा और महेश से बढ़कर हैं। अवतारी हैं। उपास्य हैं।⁶ विष्णु के विराट् रूप की कल्पना का मूलधार वेद एवं ब्राह्मण हैं। विष्णु के अवतारों से जुड़े प्रसंग जहाँ एक ओर पुराणों की दार्शनिक भूमिका निभाते हैं वहाँ दूसरी ओर भारत की सांस्कृतिक परम्परा की मूलभूत हैं।⁷

शतपथ ब्राह्मण⁸ में मूलरूप विष्णु सर्वप्रथम यज्ञ का स्वरूप समझ लेने के

1 ऋ० 10 90, 10 130

2 तैत्तिरीय ब्राह्मण 2 1 1, 2 2 9, 3 1 2 9

3 शतपथ ब्रा० 11 1 ॥

4 ऐतरेय ब्रा० 5 3

5 वायु० 65 48, मत्स्य० 171 25

6 गण्ड-अ० 30-31

7 ब्रह्म० अ० 90, भागवत 11 4 19, पद्य० उत्तर खण्ड अ० 3 19 98-107

शिव० स्टसहिता यद्व खड 13 26, लिङ्ग० पूर्वाह्न-अ० 97, स्कन्द०

वैष्णव खण्ड कातिक माहात्म्य-अ० 14 23, सौरपुराण अ० 37

8 शतपथ ब्रा०

कारण सबप्रमुख बन सकें। विष्णु का धनुष छण्डित होने पर इन का सिर कट गया और वह आदित्य बन गया। तैत्तिरीय आरण्यक¹ में चिकित्सक आश्विनो ने यज्ञ के सिर को पुनः यथास्थान स्थित किया। जिससे सम्पूर्णतया यज्ञ सम्पन्न करके देवों ने द्युलोक पर विजय प्राप्त की।²

वासुदेवशरण अग्रवाल महोदय ने विष्णु पुराण³ के अनुसार विष्णु के नारायण रूप की व्याख्या की है। तदनुसार त्रिलोकी रूप एकाणव में नारायणात्मक ब्रह्मा त्रैलोक्य को ग्रास बनाने से बड़े हुए भोगी (शेषनाग) की शय्या पर सोते हैं। ऋग्वेद में प्रथमच्छन्द (Archetypal) के अवरो (अवरान्) में प्रवेश करने को विश्व संरचना का सूत्र बताया है। जब विश्व-कर्मा प्रजापति ने इस विश्व की सृष्टि का विचार किया तो उन्होंने अपना समस्त हृत् कर दिया, यह सर्वहृत् यज्ञ है। ऐसा करने से उन्होंने अपना सर्वस्व ब्रह्माण्ड में अर्पित कर दिया। यह ब्रह्माण्ड एक यज्ञ है, यह यज्ञ अतिप्राकृत पुरुष प्रजापति का था, जो अनन्त हैं, सहस्रशीर्षा नारायण पुरुष हैं। इस प्रकार नारायण और ब्रह्मा का तादात्म्य ऋग्वेद (10 130) के यज्ञ प्राजापत्य सूक्त के अनुरूप है।⁴ आद्य सृष्टि के उद्भव के विषय में दार्शनिक सत्य का प्रतीकात्मक रूप शेषशायी इस विष्णु के पुराणोक्त स्वरूप में दिखाई देता है। इस समीकरण में विष्णु और शेष द्वारा द्विप्रकारीय व्याख्या प्रतिपन्न हुई। वह विष्णु स्वयम् अपनी सृष्टि में प्रविष्ट हुए। यह उपनिषद् ग्रन्थों द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त 'तत्सृष्ट्वा तदेवानु प्राविशत्' का प्रायः अनुकरण है।

शतपथ ब्राह्मण (1 8 1-5) में दिए गए 'मत्स्यावतार' प्रसंग में मनु एक नौका का प्रतीक है। मत्स्यपुराण के अनुसार नौका में बैठकर मनु न अपनी रक्षा की तथा सृष्टि के बीजों की रक्षा की, जो जल-प्रलय में जल पर तैर रहे थे। मनु ने उस नौका को मत्स्य के सींग में बांध रखा था।⁵ मत्स्य पुराण (2 10) में ही इसका उत्तर भी उपलब्ध है तदनुसार वह नौका जो एकाणव

1 तैत्तिरीयारण्यक 5 1 1-7

2 तु० पंचविश ब्रा० 7 5 9

3 विष्णु० 1 3 24

4 अग्रवाल, वासुदेवशरण—Matsya Purāṇa A Study

(मत्स्यपुराणानुशीलनम्) Varanasi, 1963 pp 10-11

5 शतपथ ब्रा० 13 5 4 9

में तैर रही थी वह 'वेद' था ।¹ एकाग्र जल-प्रलय चाक्षुष मन्वन्तर (छठे) में आई, यह सातवें मन्वन्तर वैवस्वत मन्वन्तर से पहले घटी । तब दिव्य मत्स्य ने यह सान्त्वना दी ।² सातवें मन्वन्तर में वैवस्वत मनु को सावधान करत हुए मत्स्य ने भावी विनाश की सूचना दे दी । इस विवरण से यह प्रतिपादित किया गया है कि प्रत्येक सृष्टि रचना मनु से प्रारम्भ होती है । वह मन्वन्तरों परमेश्वर ही है जो 14 मन्वन्तर (= ब्रह्मा का एक दिन + ब्रह्मा की एक रात्रि + सन्धिकाल) के मन्वन्तर में अबाध चलते रहते हैं ।

ऋग्वेद के पुरुषसूक्त (10 90) में विराट् पुरुष के शरीर से जगत् की उत्पत्ति का विवरण भी पुराणकारों का सम्बल रहा । उस 'पुरुष' परमेश्वर के साथ देवों ने यज्ञ किया जब सभी भूत इन्द्र, अग्नि, चारों वर्ण उत्पन्न हुए । और भी—जो कुछ है और जो कुछ होगा, वह सर्वम्ब यही पुरुष हैं । अथर्ववेद⁵ और उपनिषद् ग्रन्थों⁶ में उक्त इस पुरुष का सर्वदेवताशी रूप पुराणों के कई देवों का आधार बना । मैकडॉनल⁷ ने विश्व की उत्पत्ति के इस दार्शनिक पहलू को अपनाया है ।

ऋग्वेद में आदिपुरुष से मानव जाति की उत्पत्ति कही है । इस आदिपुरुष को विवस्वत्पुत्र 'मनु' कहा है ।⁸ इसे मनुष्यों का पिता कहा है ।⁹ यह विवस्वत्पुत्र 'यम वैवस्वत' है । यह यमी के साथ उत्पन्न होने से समझ है । इस उत्पत्ति को दिव्य माता है । यह भी पठित है—दिव्य गन्धर्व (सूर्य) और अप्सरा (जल) मनुष्यों की उत्पत्ति के कारण हैं ।¹⁰ बहुचर्चित मन्त्र (ऋ 1 164 9) में अग्नि, यम, मानरिषा एक ही सन् बहुधा उक्त है ।

1 बिष्णु० 2 10 एनदेकार्णव सर्वं करिष्यन्ति जगत्त्रयम् ।

वेदनाविमि गृह्य सत्त्वबीजानि सर्वंश ॥

2 वही 2 14 15 (अ० 1-2)

3 अथर्वान्न, वामुदेवधारण—पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 12

4 ऋग्वेद 10 90 2

5 अथर्ववेद 10 17

6 मुण्डक० 7 5 10, कठ० 2 2 15, श्वेताश्वतर० 6 14

7 मैकडॉनल० ए० ८ वैदिक माइथोलोजी (हिन्दी अनुवाद)
पृ० 22-24

8 ऋ० 10 63 7

9 वही 10 110

10 वही ।

ब्रह्म, विष्णु, भागवत, कृम, मत्स्य, गरुड पुराण ब्रह्मा से मनु की उत्पत्ति का वर्णन करते हैं। मनु पृथ्वी के प्रथम सम्राट् बने। वह स्वायम्भुव मनु के नाम से प्रसिद्ध हुए। मनु वेद के प्रथम ज्ञाता हैं।¹ नारदीय पुराण ने महाविष्णु की आदि सर्ग में लोको का वर्णन माना है जो प्रकृति, पुरुष और काल तीन प्रकार से हुए।² यह महाभारत में व्याख्यात धारणा को ग्रहण करता है।³ इन लोक धारणाओं ने पुराणों में विशेष स्थान प्राप्त कर लिया।

यजुर्वेद में अम्बिका परब्रह्म है।⁴ वह स्वयं आद्याशक्ति है, सब का अम्बन (रम्भन) करने वाली है।

पुराणों में 'देवी' को विभिन्न स्वरूप और आश्चर्यमय कृत्यों के सम्पादन में समर्थ शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है।

शिवपुराण के अनुसार वह महिषासुर को मारने के लिए सभी देवताओं के अपने अपने तेज के अंश के सघोभूतरूप तेज से उत्पन्न हुई, जिसने महिषासुर को मार दिया।⁵

पद्मपुराण⁶ के अनुसार वह आद्याशक्ति देवी पुष्कर पर्वत पर तप करते हुए सहस्रो अन्य नारियों को उत्पन्न करने वाली थी। नारद के मुख से देवी के गुणों का वर्णन किया गया है। महिष ने ऐसी देवी को प्राप्त करने की कामना से दूत भेजा। महिष के उद्भव की महत्ता बताते हुए उस दूत की देवी की प्रतिहारी ने लौटा दिया। तब महिषासुर से देवी और कन्याओं का घोर युद्ध हुआ जिसमें देवी ने शूल मारकर महिष का वध कर दिया।⁷

1 ब्रह्म० अ० 2, विष्णु० 1 7 16-19, भागवत 8।1, कृम०

1 8, मत्स्य०-अ 3, गरुड० 1 34

2 नारदीय 1 3 ॥8

3 तु०-महाभारत शान्ति पर्व अ० 182-185

4 यजुर्वेद 3 57

5 शिवपुराण उषा संहिता अ० 46

६ पद्म० सृष्टि खण्ड 10 125

7 मार्कण्डेय०-अ० 79-80, बराह०-अ० 95, स्कन्द० माहेश्वरखण्ड अरुणाचल माहान्तम्य पूर्वार्द्ध 10-11, ब्रह्मखण्ड सेतु-माहात्म्य अ० 83, नागरखण्ड, प्रभासखण्ड, वासीखण्ड, वामन०-अ० 17-20, कालिका० अ० 45-60, देवी० 5 2-19

त्वष्टा और वज्र

सृष्टि के सृजनात्मक कर्तृत्व के साथ साथ ध्वस की व्याख्या भी अपेक्षित है। इन्द्र के वज्र के निर्माण कर्ता त्वष्टा है।¹ दिव्य स्त्रियाँ इनकी परिचारिकाएँ हैं।² त्वष्टा सविता की सजातीय क्रियाओं वाले हैं।³ त्वष्टा की कौशिकसूत्र में सविता और प्रजापति के साथ और मार्कण्डेय पुराण में विश्वकर्मा और प्रजापति के साथ समीकृत किया है।⁴ गरुड पुराण⁵ में त्वष्टा ग्यारह रुद्रों में एक रुद्र है, वह एक सूर्य है। शतपथ ब्राह्मण में वज्र का उल्लेख है।⁶ इस वज्र के, वृत्र पर प्रहार करने से चार खण्ड हो गए। एक तिहाई से तलवार, एक तिहाई से घुप और एक तिहाई से रथ बना। वज्र से गिरे टुकड़े से बाण हुआ। इस प्रकार साढ़े तीन वज्र की कल्पना की गई है।

मत्स्य पुराण के अनुसार विश्वकर्मा ने सूर्य का कप पर चढ़ाया। उसके तेज की छीलन से विष्णु का चक्र, शिव का त्रिशूल और इन्द्र का वज्र बना और उसके धूर्ण में विनाशकारी तत्वों का निर्माण हुआ।⁷ मत्स्य पुराण के इस प्रसङ्ग की वैज्ञानिक व्याख्या इस प्रकार की जा सकती है—सूर्य अपने आकषण केन्द्र में रहता है परन्तु आसपास के नक्षत्रों को खींचना रहता है। इसके साथ इसके कुछ अश धूँधन त्रिया में दूर धले जाते हैं, वह अश विनाशकारी चक्र, त्रिशूल और वज्र के समान ध्वस के साधक हैं।

सृष्टि और बाराह

तैत्तिरीय संहिता⁷ के अनुसार महाप्रलय होने पर सृष्टि असमग्न हो गई। ब्रह्मा को सृष्टि उत्पन्न करने की आकांक्षा हुई। तब वायुरूप में ब्रह्मा ने पृथ्वी को खोज निकाला जो कि जलनिमग्न थी। वह ब्रह्मा बराह का रूप धारण करके पृथ्वी को दातों से पकड़कर जल से बाहर ले आए। जलो से पृथ्वी के ऊपर उठाने के लिए धारण किए स्वरूप को व्यक्त करता हुआ ब्रह्मा सृजनात्मक प्रकृति का विकास करता है। ऋग्वेद में रुद्र, परद्गण और वृष

1 ऋग्वेद 1 85 9, 3 54 12, 5 31 4, 10 53 9

2 वही 1 22 9

3 वही 3 55 39, 10 10 5

4 मैकडॉनल० ए० ए—पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 220-226

5 गरुड० 1 35, 17 8

6 शतपथ ब्रा० 1 2 4 1

7 तैत्तिरीय संहिता 7 5 1 5

को मैकडॉनल ने वाराह की एक सांख्यिक उपाधि के रूप में वर्णित किया है।¹

विष्णु पुराण में यह वाराहोद्घृता पृथ्वी का प्रसङ्ग आया है। अन्य पुराणों में इस विवरण में विविध प्रसङ्ग जोड़ दिए गए हैं।²

ब्रह्माण्ड पुराण में वाराही सृष्टि की एक सुन्दर उत्प्रेक्षा इस प्रकार है—
भगवान् वाराह जो महातपस्वी हैं, वेद उनका चरण है, यूप दण्डा है, जुहू मुख
ऋतु है, अग्नि जिह्वा है, दर्भ रोम हैं, ब्रह्मा शीप है।³

सृष्टि और कूर्म

बाजसनेयी संहिता (13 31 9) में कछुआ 'जलो के अधिपति' अर्ध-दिव्य स्वरूप में वर्णित है। अथर्ववेद (19 53 10) में कश्यप के रूप में यह प्रायः प्रजापति के समान अथवा समनस है, यह स्वयम्भू उपाधि से विभूषित है। शतपथ ब्राह्मण में प्रजापति अपने आप को एक कछुए के रूप में परिचित करते हुए उक्त हैं।⁴ इसी रूप में यह सब प्राणियों की सृष्टि करते हैं।⁵

पुराणों में पृथ्वी को अपने ऊपर धारण करने के रूप में विष्णु के कच्छप अवतार की अवधारणा न स्थान से लिया। यह विष्णु का द्वितीय अवतार है।⁶

भाषाशास्त्रीय दृष्टिकोण से 'कच्छप' कश्यप' पदों को समान समझाए ग्रहण

1 मैकडॉनल, ए० ए—पूर्वोक्तग्रन्थ पृ० 288

2 द्र०—गीड, रामशरण—पुराणकथाकोश। विभूति प्रकाशन, शाहदरा 1997
पृ० सृष्टि खंड-अ० 63, ब्रह्माण्ड पूर्वभाग, प्रक्रियापाद, अ० 5,
वायु०, शिव० छंद संहिता अ० 42, भागवत० 3 15, 3 17-19
7 2, कूर्म० पूर्वादि अ० 6, अग्नि०-अ० 4, लिङ्ग० पूर्वादि अ०
14, वाराह०-अ० 36 1—40, मत्स्य०—अ० 247-249,
हरिवंश० भविष्य पर्व-अ 33, देवी० 8 2, सौरपुराण अ० 29,
गण्ड० 4 12

3 ब्रह्माण्ड० 1 15 16 स वेदपाद्यूपदण्ड ऋतु जुहूमुख । अग्निजिह्वो
दर्भरोमा ब्रह्मशीर्षो महातपा ।

4 शतपथ द्रा० 7 4 3 5

5 वही 7 5 1 1-5

6 विष्णु० 1 9 88, भागवत० 1 3 16, 2 7 13, 11 4 18,
अग्नि०—अ 3

करने पर समाधान होता है। ऋग्वेद (9 114) में 'कश्यप' एक 'मन्त्रद्रष्टा' और ऐतरेय ब्राह्मण (7 27 8 21 10) में 'कश्यप' एक 'पुरोहित परिवार' है। अथर्ववेद¹ में कश्यप प्रजापति हैं। ऐतरेय ब्राह्मण² में विश्वकर्मा द्वारा कश्यप को पृथिवी का वचन देना उल्लिखित है।

पुराणों में भगवान् विष्णु के द्वितीय अवतार की अवधारणा उपर्युक्त प्रसङ्ग में है। भगवान् विष्णु ने देवताओं के आग्रह से कच्छप का रूप धारण किया, जिनकी पीठ पर मन्दराचल पर्वत को रखकर समुद्र का मंथन किया गया।³

सृष्टि और वसु

वैदिक देवताओं में वसु' एक विशेष स्थान रखते हैं। वसु को समर्पित सूक्तों की संख्या इन्द्रादि की अपेक्षा कम है परन्तु 'वसु' नाम है इस सृष्टि के आच्छादक तत्त्व का, जो सब में है। निरुक्तकार अग्नि को 'वसु' कहते हैं क्योंकि यह वसुओं द्वारा सब पदार्थों को आच्छादित करता है—यह पृथिवी-स्थानीय है। इन्द्र वसुओं से अन्तरिक्ष में व्याप्त है अतः मध्यमस्थानीय देव इन्द्र ही वसु है, जादित्यरश्मिया वसु हैं क्योंकि वह बुस्थानीय तत्वों की प्रकाशक हैं।

शतपथ ब्राह्मण के उद्धरण के आधार पर अग्नि, पृथिवी, वायु, अन्तरिक्ष, आदिध्य, घी, चन्द्रमा, और, नक्षत्रों को वसु द्वारा व्याप्त माना है। डॉ० फतह सिंह के मत में यह सब में व्यापक होने के कारण 'वसु' कहलाते हैं।⁴

डॉ० मनोहर लाल गुप्त की मान्यता है कि मूलतः आठ प्रकार के अणु वसु हैं—अतः वसुओं की आठ संख्या ब्राह्मण है। उन मूल प्राकृत अणुओं के विविध मिश्रण हैं जिससे अधिक संख्या उक्त हैं।⁵ ऐतरेय और शतपथ ब्राह्मण में वसुओं

1 अथर्ववेद 19 53 10

2 ऐतरेय ब्रा० 8 21 10

3 भागवत० 1 3 16, 2 7 13, 11 4 18, अग्नि०-अ 3,
गरुड० 1 86 10-11, 142 3, 194 13, 196 9, 2 20 32,

4 निरुक्त 12 42

5 Fatch Singh Vedic Etymology, Kota,
1952 Entry No 623 p 195

6 Paper presented in the Veda-Samigoshthi in Veda
Samsthana, Delhi, 1987

की सख्या आठ है जबकि तैत्तिरीय संहिता में 333 है। मैक्डॉनल ने वसुओं को विश्वेदेवों से पूषक कोटि के देव माना है। वह अग्नि से सम्बद्ध हैं। वह प्रकृष्ट ज्ञान के देव हैं। ऋत और अनृत में अन्तर जानते हैं।¹

विष्णु और वामन पुराण में वसुओं के नामों तथा महाभारत में पटित नामों में अन्तर है।² दीक्षितार महोदय ने 29 वसुओं का नाम गिनाया है।³ पुराणों में 'वसु' के स्वरूप में दिव्याश की मान्यता है परन्तु आच्छादकत्वभाव सर्वथा अविद्यमान है।

व्यापनशील विष्णु का त्रेता चक्रमण

ऋग्वेद में विष्णु को इन्द्र का अनुज कहा है।⁴ तैत्तिरीयसंहिता⁵ में बलि के द्वारा इन्द्र के राज्य को छीनने का उल्लेख है तब वामन न छल स बलि से राज्य लेकर इन्द्र को वापिस किया। शतपथ ब्राह्मण के अनुसार जब देवासुर सग्राम में दशों की पराजय हो गई तब असुरों ने पृथ्वी को बापस में वाटना चाहा। यज्ञस्वरूप विष्णु तब बलि के पास गए। बलि ने वामन के बराबर पृथ्वी देनी चाही, तब विष्णु ने विराट् रूप धारण कर तीनों लोकों को माप लिया।⁶ प्रकृत प्रसंग में महान् ऐश्वर्यशाली परमेश्वर के अनुकूल अनुज विष्णु एक सूर्य तीनों लोकों को तीन पयों में व्याप्त कर लेते हैं। पृथ्वी

1 मैक्डॉनल, ए ए—पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 7,34,82,247,270,271

2 विष्णु० 115 105, वामन० 66 2 विशेष द्र०—पौराणिक कौश
—राणा प्रसाद शर्मा, वाराणसी, न० प्रथम 1971

गौड, रामचरण पुराणकथाकोश, पृ० 188-89, मङ्कलित उद्धरण—
महाभारत अ० 99,

हरिवंश—हरिवंश वर्ष, देवी० 2 4, भागवत 66 10-16

3 दीक्षितार, बी आर—Purāṇa Index Vol. III p 169
Madras, 1955

नोट—नारग, मुदेश—Identity of Vasu (with special reference
to Nighantu, Nirukta, Lexicons, Indexes and mytho-
logical concordances)—paper presented in Ind Veda
Sangoshli, (1987) Veda Sansthāna, Delhi-27.

4 ऋग्वेद 8 12 27

5 तैत्तिरीय संहिता 2 4 22

6 शतपथ ब्रा० 1 2 2 1-3

आदि लोको पर आसुरी शक्तियों का दमन उस महान् ऐश्वर्यशाली के तेज से हो जाता है ।

इसी प्रसंग का रामायण में आख्यानात्मक रूप बढ गया । प्रह्लाद के पौत्र बलि ने युद्ध में देवताओं को पराजित कर तीनों लोकों पर अपना लक्ष्य आधिपत्य स्थापित किया । इस पर अदिति ने दुःखी होकर भगवान् विष्णु को लक्ष्य करके तप किया और उनसे पुत्र के रूप में जन्म लेने का वर प्राप्त किया ।¹

ब्रह्म, पद्म, विष्णु, वायु, भागवत, बृहन्नारदीय, अग्नि, स्कन्द, कूर्म, मत्स्य और हरिवंश ने इस प्रसंग को विविधना से प्रस्तुत किया है ।²

पौराणिकी साम्यताओं का वैदिक स्वरूप

(क) सर्वप्रथम गणेश की पूजा की जाए—इसका उल्लेख ऋग्वेद में मिलता है ।³ मंत्रायणी संहिता में इसका उल्लेख उपलब्ध होता है ।⁴

पुराणकारों ने गणेश पूजा को विशिष्ट स्थान दे दिया है ।⁵ गरुड तथा पद्म पुराण में गणेश मूर्तियों का उल्लेख किया गया है जिन्हें प्रासाद में स्थापित करके पूजा जाता है ।⁶ विष्णुधर्मात्तर में उल्लिखित है कि देवालय के निर्माण

1 वाल्मीकि रामायण 1 9 3-11

2 इ० — गौड, रामशरण—पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 189-190, ब्रह्म० अ० 73, 213, पद्म० उत्तरखण्ड अ० 266-267, विष्णु० 1, 21, वायु० अ० 66, भागवत 8 15, 23, बृहन्नारदीय अ० 10, अग्नि० अ० 4, स्कन्द० अवन्तपर्वण्ड, अवन्तीक्षेत्र माहात्म्य अ० 63, प्रभासपर्वण्ड, गिरिनार क्षेत्र माहात्म्य अ० 17-19, प्रभासपर्वण्ड द्वारिका क्षेत्र पूर्वार्ध अ० 18, माहेश्वर पर्वण्ड, केदार—अ० 17-19, 244-246, कूर्म० पूर्वार्ध—अ० 19, मत्स्य०—अ० 244-46, हरिवंश भविष्यपर्व—अ० 32

3 ऋ० 2 23 1

4 मंत्रायणी स० 2 6 1

5 ब्रह्मवैवर्त—प्रकृति पर्वण्ड अ० 36, गणपति पर्वण्ड—अ० 1-13, कृष्णजन्म पर्वण्ड 12 2 47, पद्म०—सृष्टि पर्वण्ड अ० 62, शिव०—रुद्रसंहिता कुमार पर्वण्ड अ० 13 1, 8, लिंग०—गणेश पुराण पर्वण्ड

6 गरुड० 1 1 2, 1 24 1, 1 45 33, 1 185 1-4, पद्म० 4 78 75

के प्रसंग में देवदेव विनायक की पूजा की जाए ।¹

भारत में माणपत्य सम्प्रदाय को वही महत्त्व मिला जो अन्य (शिव, सूर्य और विष्णु) को प्राप्त हुआ ।²

(ख) गंगा का पवित्र नदी के रूप में उल्लेख

ऋग्वेद (10 75 5) में गंगा की एक पवित्र नदी के रूप में स्तुति की गई है। इस सूक्त के देवता हैं प्रयमेघ सिन्धुक्षित् । इस सूक्त का विषय शतपथ ब्राह्मण (13 5 4 11) तथा तैत्तिरीय आरण्यक (2 20) में प्राप्त होता है। पुराणकारों ने इस नदी के साथ विभिन्न आप्यानों का जाल बुन दिया है। ताजे जल (freshwater) की अत्यन्त स्वच्छ उद्गम-निम्नगा गंगा सबका ध्या है ।³

योग आदि का ज्ञान

पुराणों के विभिन्न स्थलों पर योग के अष्टांग रूप का उल्लेख किया गया है। इसका ज्ञान कहाँ से आया ? इस प्रश्न के उत्तर में मीमांसकों द्वारा की गई युक्तियों से स्वयं, अपूर्व वा सहकार, देवता आदि का ज्ञान वेदोक्त है—ऐसा मानने पर यही सिद्ध होता है कि उच्छश्रेणी के योग, तप आदि से सम्पन्न ऋषि-मुनि आदि इन सूक्ष्म तत्त्वों का भी अपनी बुद्धि के सामर्थ्य से ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं और वेद-शास्त्रों द्वारा दूसरों को उपदेश देते हैं। पुनः प्रश्न उठता है कि योग, यज्ञ, तप आदि करने की प्रेरणा उन्हें कहाँ से मिली ? बिना योग, तप आदि के वेद का निर्माण नहीं हो सकता और बिना वेद के यज्ञ, तप आदि ज्ञान नहीं जा सकते, इस अग्न्याश्रित युक्ति का कोई उत्तर नहीं। अतः अगत्या वेद को अकस्मिक ही मानना पड़ता है ।⁴ परन्तु पुराण कर्तृकता सर्वविदित है ।

1 विष्णुधर्मोत्तर० 3 9 4 2

2 ड० ~ अवस्थी, अवधबिहारीलाल, गरुडपुराण (एक अध्ययन)

लखनऊ, 1968 पृ० 246-40

3 ब्रह्म०—अ० 83-84, विष्णु० 2 8 109-124, वायु०—अ० 47, भागवत० 5 17, देवीभागवत० 2 3, 8 7, 9 6, 1 9 12, 14,

ब्रह्मवैवर्त०—प्रकृति खण्ड 6 13, बृहन्नारदीय-अ० 10, गरुड-अ 10

4 चतुर्वेदी, गिरिधर शर्मा वैदिक विज्ञान और भारतीय सभ्यता पृ० 46

1960

पुराण-समर्थक प्रायः शतपथ ब्राह्मण (13 4 3 13) की उस उक्ति का आशय लेते हैं जिसमें पुराण के उपदेश की बात कही गई है :¹ अथर्ववेदीय बृहदारण्यकोपनिषद् भी पुराण विद्या की संगति के रूप में प्राचीन आद्यज्ञान की महत्त्व देते हैं। यहाँ प्रोक्त 'पुराण' स्मार्त अनुभव हैं।

यम, नियम आदि अष्टांगविध योग तथा ब्रह्मज्ञान का उत्कृष्ट विवरण अग्नि पुराण में किया गया है।² यह प्राचीन एवम् अर्वाचीन योग-ग्रन्थों तथा स्मृतियों में दिए गए अष्टांग योग के विवरण से सारत भिन्न नहीं है। उपनिषद्, गीता और याज्ञवल्क्य स्मृति के कई वचन यहाँ अविकल रूप से पाईपत् पठित हुए हैं।³ पं० रामशंकर भट्टाचार्य के ग्रन्थ 'An Introduction to the Yoga Sūtra (Chapter V Section 2)' में विशेष द्रष्टव्य है।⁴

योग द्वारा मानसिक उन्नति का माग प्रशस्त होता है। जब यम, नियम का पूरा परिपालन होता हो, रागद्वेष और उनकी भूलभूत ममता ससार में बहुत कम हो, मनुष्यों की आवश्यकताएँ बहुत अल्प हो, एकता का भाव बढ़ा हुआ हो सब आधिदैविक उन्नति अन्तर्जगत् के देवतास्वरूप की विचार-धारा के अधिक प्रबल होने पर कही जा सकती है। सरूप की पूर्णता, पूर्ण आयु आदि उस दिशा में एक स्वाभाविक बात है, यह योगदर्शन का सिद्धान्त है।⁵

1 शतपथ ब्रा० 13 4 3 13 तानुपदिशति पुराणम् । वेद सोऽयमिति ।

किञ्चित् पुराणमाचसीत एवमेवाध्वर्यु सम्प्रेषित ।

2 अग्निपुराण पूर्वखण्ड—अ० 372-380

3 अग्नि०—अ० 379 7 ख—32 क में प्रतिपादित विषय

विष्णु० ॥ 5-7 तथा अ० 380 का विषय विष्णु० 2 15-16 में मिलता है। इन विषयों को जग्नि पुराणकार ने लिया है। छाण्डिक्य के शिष्यज सवाद नारदीय पुराण 1 46-47 में भी है। यह पुराण विष्णु पुराण से अर्वाचीन है।

4 भट्टाचार्य, रामशंकर Intro, to Agni Purāṇa Trans T Jhā pp 19-20

5 चतुर्वेदी, गिरिधर शर्मा—पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 21-22

हरिश्चन्द्र के सत्य¹, शिव की दया², भीष्म के ब्रह्मचर्य³, विश्वामित्र के तप⁴ आदि के निदर्शन आज ह्रासोन्मुख संसार में स्वप्नवत् हैं। कँकेय देश के अश्वपति राजा ने ऋषियों के समक्ष प्रतिज्ञा की कि—मेरे राज्य में कोई चोर नहीं, न कोई कृपण है, न कोई मछ पीता है, न कोई बिना अग्निहोत्र के रहता है, न कोई मूख है, व्यभिचारी और व्यभिचारिणी की मेरे राज्य में चर्चा तक नहीं है।⁵

इस उपर्युक्त कथन का यह अन्तिमप्राय नहीं कि भारत में कभी भौतिक उन्नति हुई ही नहीं क्योंकि यह युग परिवर्तन वैदिक ऋषि को विदित हैं मार्कण्डेय-पुराण⁶ के युगधर्मख्यान सम्बन्धी प्रकरण का तात्पर्य छान्दोग्योपनिषद् में उक्त पूर्वकथन का सर्वांश यहाँ कह दिया है। वृत्तयुगीय धर्मों का पालन, वेता युग में उन्नत बाह्यविज्ञान, द्वार में कर्मसिद्धि और कलियुग में दानमहिमा आदि प्रकरणों के आधार पर पुराणोक्त सामग्री का विश्लेषण करने पर जब इन्द्रियसयम के भाव तथा राग, द्वेष, ममत्व आदि के अभाव को ही ग्राह्य माना जायेगा तभी शान्त्यात्मक आनन्द चिरस्थायी रह सकेगा।⁷

निष्कर्ष—पुराणकारों के वैदुष्य का आधार उनके समक्ष विद्यमान वैदिक साहित्य था। लोकधर्म के कोशरूप पुराण प्रायः वैदिक ज्ञान को सरल और बोधगम्य बनाने के प्रयास में वेदमन्त्रों के विनियोग को मनमाने ढंग से अश्रुत करने लगे। शिक्षित और अशिक्षित वर्ग के मध्य दूरी कम करने के प्रयास में पुराणकारों

1 ऋग्वेद 1 24, ऐतरेय ब्रा० 7 13 18, तैत्तिरीय स० 5 2 1, काठक स० 19 1, मंत्रायणी उप० 1 4, ब्रह्म अ० 104, पद्म० स्वर्गखण्ड अ० 24, देवी० 9 16, मार्कण्डेय अ० 7-8

2 महाभारत

3 बहो

4 गौड, रामचरण - पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 196-7 ऋग्वेद तथा विभिन्न पुराणों से उद्धृत अंश।

5 छान्दोग्यो 5

न मे स्तेनो जनपद, न वदर्यो न मद्यपः।

नानाहिताग्निर्विद्वान् न स्वैरी स्वैरिणी कुत ॥

6 मार्कण्डेय०—अ० 45, 46

7 चतुर्वेदी, गिरिधर शर्मा—पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 22-23.

द्वारा योग और स्वाध्याय द्वारा वेद-ध्याख्या की पद्धति से हटकर कथा और आख्यान शैली का आश्रय लिया जाने लगा ।

नासदीय सूक्त, पुरुषसूक्त और हिरण्यगमसूक्त में मन्त्रद्रष्टा ऋषियों के सृष्टि-उत्पत्ति विषयक नितान्त वैज्ञानिक दृष्टिकोण को प्रजापति ब्रह्मा के आख्यान के साथ जोड़ दिया ।

ईश्वरीय दैवगुणों का आरोपण देवों और देवियों में किया गया । पुराणों में अवतारवाद की धारणा इसी कल्पना का परिणाम थी ।

पुराणकारों ने यद्यपि योगपूर्ण जाचरण की निर्विवाद रूप में श्रेष्ठ माना तथापि लोकाचार यथा—प्रतिमा-प्रतिष्ठा, देव, दानव, गन्धर्व, यक्ष, माग, वृक्ष आदि की पूजा-पद्धतियों को प्रतिपादित किया । यह पद्धति निश्चित ही लोकमानस की मनोवैज्ञानिकता का संरक्षण करने में उपयोगी थी परन्तु मानव-जीवन का सम्मिलित नहीं थी अतः भौतिक दृष्टिकोण में आवद्ध पुराणकारों की लेखनी चिरन्तन मध्यात्मज्ञान से दूर होती गई । संवेदनशील पुराणकारों को यह सम्भवतः कभी अभिप्रेत नहीं रहा होगा ।

भारतीय एकता के प्रवर्तक—चौदह मनु और उनका कालक्रम डा० कंवर लाल जैन

पिछले एक महसवष में, अनेक कारणों से विश्व और भारत का सच्चा इतिहास बहुत कुछ अस्त व्यस्त हो गया, ऐसी स्थिति में, पाश्चात्यो (विशेषतः अंग्रेजों) ने प्रच्छन्न षड्यन्त्र के द्वारा—भारत का मिथ्या इतिहास लिख डाला। अंग्रेजों द्वारा भारत का सच्चा इतिहास लिखना उनका उद्देश्य हो भी नहीं सकता और नहीं वह उद्देश्य था ही। अपने राजनैतिक स्वार्थ हेतु पाश्चात्यो ने भारतीय गौरव और एकता को नष्ट करने के लिए धीरे धीरे और कल्पनाओं का आश्रय लिया, उदाहरणार्थ, भारत पर अपना अधिकार बंध सिद्ध करने के लिये, उन्होंने “आर्य” जाति की कल्पना की और आर्य इविड-संघर्ष को भारत में फूट डालने के लिये षडा गया। साम्राज्य दृढीकरण के अतिरिक्त भारतीय शास्त्रों—विशेषतः वेद और पुराणों को झूठा माना गया, जिसमें अंग्रेजी भाषा और अंग्रेजी संस्कृति का प्रचार प्रसार हो। मैकाले और तदनुयायी मैकममूलर, कीच आदि अपने उद्देश्यों में सहस्रगुणा मकल हो गए और मैकाले का काले अंग्रेज उत्पन्न करने का स्वप्न तो पूरा हुआ ही, साथ ही भारत में मिथ्या इतिहासकार और मिथ्याप्राच्य-विशारद (मस्कूनिज) भी उत्पन्न किये, जो भारतीय संस्कृति की जड़ें छोदते रहे हैं। उदाहरणार्थ वाडेल सदृश अंग्रेज प्राच्यविशारदों की मान्यता थी कि “ब्रिटेन” शब्द “भारत” शब्द का अपभ्रंश है एवं सुमेरिया और बंबीलोन की प्राचीन भाषाओं का संस्कृत से पूर्ण साम्य था, विदेशी वैज्ञानिक यह भी मानने को तैयार हैं कि प्राचीन भारत में विज्ञानविद्या और अन्तरिक्षयात्रा होती थी, परन्तु दाण्डेकर और मजूमदार जैसे तथ्याक्षित इतिहासकार इन तथ्यों को मिथ्या कल्पनाओं समझते हैं।

पाश्चात्यो और तदनुयायी भारतीय, तथ्याक्षित इतिहासकारों ने आर्य-इविडसंघर्ष के सामने अनेकों मिथ्या कल्पनाओं की, उन्होंने सम्पूर्ण भारतीय

इतिहास को, जो विशेषतः, पुराणों में मिलता है, उसको मिथ्या माना, उनका इतिहास केवल बिम्बसार और गौतमबुद्ध से शुरू होता है, उससे पूर्व के ऋषि, राजर्षि और महापुरुष यथा—मनु, इन्द्र, ययाति, मान्धाता, भरत, दीप्यन्ति, राम, कृष्ण और युधिष्ठिर आदि—ऐतिहासिक पुरुष नहीं थे। रामायण-महाभारत को वे इतिहास के ग्रन्थ नहीं मानते।

पाश्चात्यो ने चन्द्रगुप्त मौर्य को सिकन्दर के समकालिक मानकर उसकी एक काल्पनिक तिथि निश्चित कर दी और उसी आधार तिथि के आधार पर प्राङ्मौर्य व मौर्योत्तर तिथियाँ गड़ दी गईं। विक्रम सवत् प्रवर्तक विक्रमादित्य को ऐतिहासिक मान्यता नहीं दी, जिसका सवत् उसके अस्तित्व में सर्वाधिक संभवतः प्रमाण है, क्योंकि उसकी मान्यता से मिथ्या कल्पनाओं पर पानी फिर जाता तथा भारत का गौरव बढ़ता।

अविद्यासागर में निमग्न—भारत का मिथ्या इतिहास ठी हमें पड़ा ही जाता है, जिसको शुद्ध करने का “स्वतन्त्रभारत” में भी कोई प्रयत्न नहीं हुआ, वरन् आज भारत और विश्व, अनेक प्रकार की अविद्याओं और अज्ञानों के सागर में डूबा हुआ है —

अविद्यायामन्तरे वर्तमाना स्वयं पण्डितमन्यमाना ।

जघन्यमाना परिपन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धा ॥

इस अविद्यासागर में निमग्न होने के अनेक कारण हैं, परन्तु, मुख्यरूप से असुरनयी—डाविन, मार्क्स और फ्राइड के तीन मिथ्यासिद्धान्तों—मिथ्या-विकासवाद मिथ्यासाम्यवाद और मिथ्यास्वच्छन्दतावाद—के कारण अविद्या-सागर की उत्तान तरंगे विश्व में मानव की अज्ञान के घण्डे लगा रही है। जैसा कि बासुदेव कृष्ण ने गीता में कहा है —

“मोहाद् गृहीत्वासद्ग्राहान् प्रवर्तन्तेऽगुचिप्रता ।”

अतः घोर अविद्यासागर से मानव के उद्धार (निकलने) का मुख्य उपाय है विश्व और भारत का सच्चा इतिहास प्रकाशित होना।

सच्चे इतिहास के ज्ञान से, मानव की, न केवल, भौतिक उन्नति होगी—(निश्चयपूर्वक होगी), बल्कि वह अध्यात्म की ओर भी प्रवृत्त होगा, जिसमें उसका ऐहिक और पारलौकिक कल्याण होगा।

सत्य इतिहास में साम

भारतीय गौरव और एकता की प्रतिष्ठा—न केवल भारतीय बाइमय वरन् विदेशी बाइमय यथा बाइबिल, अवेस्ता, मिश्री और मय सम्पत्ता

प्रमाणित होता है कि जलप्रलयपूर्व और जलप्रलय के पश्चात् (12000 वि०पू०) भारत से मानवजाति का सम्पूर्ण पृथिवी पर प्रसार हुआ। मनुस्मृति में कहा है —

एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मन ।

स्व स्व चरित्र शिखरेन् पृथिव्या सर्वमानवा ॥

अब ऐनिहामक तथ्यों से विश्वमानव ऐक्य के साथ भारतीय एकता पुष्ट होगी। सभी मानव मनु (नूह) और स्वायम्भुव मनु (आदम) की सन्तान हैं।

देव भाषा सस्कृत की प्रतिष्ठा—विश्व के आदिमानव की आदिम और मूल भाषा देववाणी सस्कृत थी, यह तथ्य भी सच्चे इतिहास से पुष्ट होगा। इस तथ्य में जब मानव का विश्वास हो जायेगा तब विश्व, सस्कृत की और मुबेया और तब भारत में अंग्रेजी भाषा का साम्राज्य बूढ़ जायेगा और भारतीय भाषाओं की प्राणप्रतिष्ठा होगी।

स्वायम्भुवमनु और ऋषभदेव, वैवस्वतमनु एवं अग्न्य मनु, इन्द्र, भरतमुनि, सद्य महापुरुषों ने आदिकाल में, विश्व में कृषि, लेखन (बाही) धर्मशास्त्र, साहित्य, और ज्ञानविज्ञान की प्रतिष्ठा की। ये महापुरुष, केवल भारत के नहीं सम्पूर्ण विश्वसंस्कृति के प्रतिष्ठाता थे यह तथ्यो से सुप्रमाणित होगा।

विष्वसवत्सर युग और चौदह मनुओं का कालचक्र

इतिहास पुराणों के पुरातनपाठों में स्वायम्भुवमनु से महाभारत युद्धकाल-पर्यन्त की महत्वपूर्ण घटनाओं का उल्लेख “वरिवर्तयुग” या “वर्षांपयुग” सत्रक कालमान में किया जाता था। परन्तु उत्तरकाल में इस कालमान हिवा युगमान का पुराणपाठों में प्रायः सोप सा हो गया तथा “विष्वमानुष” यणना के सर्वध में एक महती भ्रान्ति उत्पन्न हो गई, जिससे पुराणों में “मन्वन्तर” सबधी ऐतिहासिक गणना पूर्णतः गड़बड़ गई। ऐसी स्थिति में पारश्चात्य पंड्यन्त्र से अभिभूत भारत में पारश्चात्य मिथ्याभिमानों और सच्चे इतिहासकार भी पुराणों के आधार पर प्राचीन प्राण्यहभारतवासीन कालक्रम पर यथार्थ प्रकाश नहीं डाल सके। और अनेक विद्वानों ने युगों की मनमानी ध्याख्या की। श्री डी० आर० मनकड ने चतुर्भुज में प्रत्येक (हनु, वेतादि) को एक सहस्रवर्ष का माना। परन्तु इन व्याख्याओं से कोई शुद्धी मुसली नहीं। सत्य यह है कि इतिहास में कल्पना या मिथ्याकल्पना में कोई समस्या हल नहीं होती। “इतिहास” सम्पूर्ण पद की ध्याख्या है—“इति हैवमासीदिति

कथ्यते इतिहास"—“जो सत्य घटनाक्रम वास्तव में हुआ था, “वही इतिहास है, शेष कल्पना—अनितिहास— मिथ्या होती है ।

स्वयम्भुवमनु से वासुदेवकृष्ण पयन्त महापुरुषों की तिथिया यथार्थरूप से निश्चित की जा सकती हैं । ‘परिवर्तयुग’ की कालगणना के रहस्योद्घाटन से पूर्व सधध में देशी-विदेशी कुछ अन्वेषकों की विवशता द्रष्टव्य है —

सर्वप्रथम, इस सम्बन्ध में, विख्यात पाश्चात्य पुराण अनुसंधाता पार्जोटर के कोई पूर्वाग्रह नहीं थे, वह स्वबुद्धि से सत्य की खोज करना चाहता था, संभवतः इसीलिए वह कथि आदि की भांति मैकाले-पद्धत्य में सम्मिलित नहीं था, अतः वह प्राचीन भारतीय इतिहास के सम्बन्ध में पुराणों के आधार पर कुछ सच्ची खोजें कर सका, तथापि विदेशी होने के कारण तथा युगप्रवाह के कारण वह पुराणोल्लिखित यथाय ऐतिहासिक काल-गणना को नहीं समझ सका । 28 परिवर्तयुगों के सम्बन्ध में निम्न उद्धरण से पार्जोटर की अशक्ति और अज्ञान प्रकट होता है —

“It is unnecessary here to pursue this matter into the later fully developed theory of Yugas and Manvantaras, wherein four age periods (Caturyugas) made up a Manvantara. It was a fanciful Brahmanical elaboration and one feature in it is that the present time is the Kali age in 28th four—age period of the Varvasvata Manavantara, so the events of traditional history were sometimes distributed among those 28 periods. Thus a pretentious passage declares—Dattatreya as Vishnu's fourth incarnation and Mārkaṇḍeya lived in the tenth Tretā-yuga, Māndhātā as his fifth incarnation and Utathya lived in the 15th Tretā, Rāma Jāmdagnya as his sixth and Viśvāmitra lived in the 19th Tretā. Dasaratha's son Rama, as his seventh and Vāsudeva lived in the 28th age, Vyasa, as his eighth with Jatukarnya and Kṛṣṇa as his ninth ” (A I H T p 179)

पार्जोटर, इस सम्बन्ध में न तो सत्य की समझना चाहता था और न ही उसमें यह समझने की शक्ति थी, अतः उसकी आलाचना करना निरर्थक ही होगा । जबकि महान् वैदिक अनुसंधाता और सच्चे भारतीय इतिहासज्ञ प० भगवद्दत्त तथार्कचिन्मित्र नेता (=परिवर्त) युगसम्बन्धी अणु को नहीं समझ सके, जैसा कि उन्होंने स्वयं ही लिखा है—“वायुपुराण में बहुत से त्रेता एक

ही त्रेता के अवान्तर विभाग हैं। वायु पुराण के अनुसार आद्यत्रेता से लेकर चौबीसवें त्रेता तक निम्नलिखित व्यक्ति हुए —

दश प्रजापति	—	आद्य त्रेता युग में
बारह देव (आदित्य)	—	आद्य त्रेता युग में
करन्धम	—	त्रेता युगमुख में
आवीक्षित मरुत	—	त्रेता युगमुख में,
तुणबिन्दु	—	तृतीय त्रेतायुग में,
दत्तात्रेय	—	दशम त्रेतायुग में,
भाम्धाता	—	पन्द्रहवें त्रेतायुग में,
जामदग्न्य राम	—	उन्नीसवें त्रेतायुग में,
दाशरथि राम	—	चौबीसवें त्रेतायुग में,

कालक्रम की दृष्टि से ये लोग थोड़े-थोड़े अन्तर पर एक-दूसरे के पश्चात् हुए। यदि ये पृथक्-पृथक् चतुर्थ्युगों के पृथक्-पृथक् त्रेता में हुए होते, तो इनके मध्य में द्वापर, कलि, और सत्ययुग के अन्य महापुरुष अवश्य गिने जाते। पर ऐसा किया नहीं गया। अतः वायु के अनेक त्रेता के अवान्तर विभाग हैं। यदि इन अवान्तर त्रेताओं की अवधि तथा आद्ययुग, देवयुग और त्रेतायुग आदि की अवधि जान ली जायें तो भारतीय इतिहास का सारा कालक्रम शीघ्र निश्चित हो सकता है। हम अभी तक इस बात को पूर्णतया जान नहीं पाये। (भारतवर्ष का बृहद् इतिहास, भा० 1, पृ० 153)।

प० भगवद्दत्त ने अन्यत्र सहस्रबाहु अर्जुन के सम्बन्ध में लिखा—
“सहस्रबाहु अर्जुन की मृत्यु जामदग्न्य राम के हाथों हुई। पुराणों के अनुसार जामदग्न्य राम त्रेता-द्वापर की संधि और उन्नीसवें त्रेता में हुआ। इन कथनों से प्रतीत होता है कि पुराणों में एक ही त्रेता के अनेक अवान्तर विभाग किये गये हैं। बहुत संभव है त्रेता तीन सहस्रवर्ष का हो और पुराणों में उसका 125 वर्ष का एक अवान्तर त्रेता माना हो” (भा० ६० भा० 2, पृ० 104)

प० भगवद्दत्त की यह पूर्णतः भ्रान्ति है कि किसी त्रेतायुग के अनेक अवान्तर विभाग थे मूलतः यह भ्रान्ति प० भगवद्दत्त की नहीं, यह पुराणों के उत्तर-कालीन भ्रष्टपाठों से ही उत्पन्न हुई।

पुराणों में युग गणना सम्बन्धी महती भ्रान्ति-भ्रष्टपाठ

यद्यपि, पार्जीटर 28 युगसम्बन्धी अंश की सही व्याख्या नहीं समझ पाया परन्तु युग और मन्वन्तर सम्बन्धी गणना के सम्बन्ध में उसका यह कथन पूर्ण सत्य है —

“It is unnecessary here to pursue this matter into later fully developed theory of fourteen yugas and Manvantaras, wherein 71 fourage periods (caturyuga) made up a Manvantara (p 178)

युगगणना सम्बन्धी भ्रान्ति के दो मूल कारण —

प्राचीन मूलपुराणपाठों में स्वायम्भुवमनु के 71 परिवर्तयुगों और वैवस्वत-मनु के 28 परिवर्तयुगों का उल्लेख पूर्ण सत्य ज्ञान था। ये दोनों एक इस प्रकार के हैं कि वे मिथ्याकल्पना नहीं हो सके, परन्तु उत्तरकालीन पुराण प्रक्षेपकार और लिपिकर्ता परिवर्तयुग के अर्थ और कालमान को भूल गये, अतः उन्होंने इस परिवर्तयुग को मुख्यतः चतुर्गुण समझ लिया, कहीं-कहीं वर्तमान पुराणपाठों में इसी परिवर्तयुग को चैता, द्वापर और कलियुग भी लिख मारा है। यही पुराणपाठभ्रष्टि १० भगवद्दत्त की भ्रान्ति का कारण है तथा इसी भ्रष्टि से वर्तमान पुराणपाठों में मन्वन्तर आदि का अयमार्थ कालमान घड़ा गया, जिसका इतिहास या सत्य से कोई सम्बन्ध नहीं।

परिवर्तयुग के भ्रामकपाठों के उदाहरण —

परिवर्तयुग का भ्रान्त नाम द्वापर —

ध्यासपरम्परा के सम्बन्ध में पुराणों में यह नाम बहुधा दुहराया गया है, क्योंकि अन्तिम ध्यास, कृष्णद्वैपायन ऐतिहासिक द्वापर के अंत में हुए, अतः पूर्वव्याप्तों को भी द्वापरयुग में रख दिया गया —

अष्टाविंशतिवृत्त्वो वै वेदा ध्यस्ता महर्षिभिः ।

वैवस्वतेऽन्तरे तस्मिन् द्वापरेषु पुनः पुनः ।

द्वापर प्रथमे व्यस्तारस्वयं वेदा स्वयम्भुवाः ।

द्वितीयं द्वापरे चैव वेदव्यास प्रजापति ॥

(विष्णु० 323, 9-12)

इस पाठ की निरर्थकता इसी तथ्य में स्पष्ट है कि स्वयम्भुव ब्रह्मा और प्रजापति कश्यप किसी द्वापर युग में हुए ही नहीं, पुराणज्ञ इस बात की भली भाँति समझते हैं ।

परिवर्त का त्रेता नाम (आमक)

बलियस्येषु लोकेषु त्रेताया सप्तमे युगे ।
 दैत्यैस्त्रैलोक्याक्रांते तृतीयो वामनोऽभवत् ॥
 त्रेतायुगे तु दशमे दत्तात्रेयो बभूव ह ॥
 एकोनविंशे त्रेताया सर्वलज्जान्तकोऽभवत् ।
 जामदग्न्यस्तथा धृष्टो विश्वामित्रपुरस्सर ॥
 चतुर्विंशे युगे रामो वसिष्ठेन पुरोधसा ॥
 अष्टमे द्वापरे विष्णुरष्टाविंशे पराजरात् ॥ (वायुपुराण)

अन्तिम श्लोक मे अट्ठाइसवें परिवर्तयुग को पुन 'अमवश' "द्वापर" कहा गया है ।

युगनाम आन्ति के द्वितीय कारण के कथन से पूर्व परिवर्तयुग सम्बन्धी आन्ति के एक तृतीय कारण का भी सकेत करेंगे । यह तृतीय कारण था कि महाभारतकाल में लगभग एक सहस्र वर्ष पूर्व चतुर्युगगणना प्रचलित हो गई थी । उत्तरकाल में परिवर्तयुग के 360 मानुष वर्षों की देवताओं का एक वर्ष मानकर तथा उसको मन्त्रा "दिव्यसंवत्सर" = (मौरमवत्सर) होने में एक महती आन्ति को जन्म दिया और (परिवर्तयुग) का ऐतिहासिक मान प्रायः विस्मृत हो गया तथा चतुर्युग में 360 का गुणा किया जाने लगा, जिससे चतुर्युग और परिवर्तयुग दोनों की ऐतिहासिकता नष्ट हो गई । और 71 परिवर्तयुग के अन्त को किस प्रकार चतुर्युग और स्वायम्भुव मनु के साथ जोड़ दिया गया, यह आगे स्पष्ट करेंगे ।

परिवर्तयुग का आमक नाम चतुर्युग

निम्न श्लोक में परिवर्तयुग का अघूरा नाम प्रयुक्त हुआ है—

चतुर्विंशे युगे रामो वसिष्ठेन पुरोधसा ।

जन्-जन् विस्मृति के कारण युग (=परिवर्तयुग) को चतुर्युग ममान लिया गया । उदाहरणार्थ मरुत आवीसित, वैवस्वत, मनु एकादश परिवर्तयुग (360 × 11 = 3960 वर्ष) पश्चात् हुए, परन्तु वर्तमान पुराणपाठ में उसे एकादश चतुर्युग का एकादश द्वापर बना दिया गया—

चतुर्गुणे त्वनितान्ते मनोद्वयैकाग्र्ये प्रभो ।

अपावन्तिष्टे तस्मिन्स्तु द्वापरे सप्रवर्तिते ।

मरुतस्य नरिष्वन्तस्तस्य पुत्रो दम विस ॥ (ब्रह्माण्ड०)

जब यह भ्रान्ति दृढ़ हो गई तब चतुर्थ्युग के 12000 वर्षों में परिवर्तयुग के 360 वर्षों को दिव्य वर्ष मानकर उसमें परस्पर गुणा किया जाने लगा। मानुष (सौर) वर्ष को मूलपुराण पाठों में “दिव्य वर्ष” और परिवर्तयुग को “दिव्यसवत्सर युग” (जो 360 मानुष वर्षों का था उसे) दिव्यवर्ष मान लिया गया। पुराण के निम्न पाठ में मूलतः दिव्यसवत्सरयुग (=परिवर्तयुग=360 वर्ष) का उल्लेख था—

त्रीणि वर्षशतान्येव पष्टिवर्षाणि यानि च ।

दिव्य सवत्सरो ह्येव मानुषेण प्रकीर्तितः ॥ (ब्रह्माण्ड० 17/16)

यहाँ निश्चय ही “दिव्यसवत्सरयुग” का उल्लेख है, जैसा कि सप्तविंशत्युग को ‘सप्तपिंवत्सर’ और उसके “मानुष” वर्षों को ‘दिव्यवर्ष’ भी कहा गया है—

सप्तर्षीणा युग ह्येतद्विष्यया सख्यया स्मृतम् ॥

(वायु० 99 4 9)

त्रीणि वयसहस्राणि मानुषेण प्रमाणतः ।

त्रिशदाधिकानि तु मे मत सप्तपिंवत्सरः ॥ (ब्रह्माण्ड०)

अतः इस प्रसंग=ऐतिहासिक गणना सन्दर्भ में युग और सवत्सर तथा “मानुष” और “दिव्य” शब्द समानार्थक हैं, परन्तु उनको भिन्नार्थक समझने से ही भ्रान्ति उत्पन्न हुई।

प्राचीन पुराण पाठों में छ प्रकार के प्रकाश (दिव्य) युगों का वर्णन था—

1 पञ्चसवत्सरात्मक युग=पञ्चवत्सर=5 वर्ष ।

2 पष्टिवत्सर बाहस्पत्ययुग=60 वर्ष ।

3 परिवर्तयुग=दिव्यसवत्सर=360 वर्ष ।

4 सप्तविंशत्युग=सप्तपिंवत्सर=2700 या 3030 वर्ष ।

5 ध्रुवयुग=ध्रुवसवत्सर=9090 वर्ष ।

■ चतुर्थ युग सवत्सर=देवयुग=12000 मानुष वर्ष ।

स्पष्ट है “युग” और “सवत्सर” शब्द समानार्थक थे, अतः इसी भ्रान्ति से चतुर्थ्युग के 12000 मानुष वर्ष ‘दिव्यवर्ष’ मान जाने लगे और उनमें 360 (वर्ष) का गुणा किया जाने लगा, तब 12000 मानुषवर्षों के चतुर्थ्युग को 43 लाख 20 सहस्र वर्षों का ‘कालनिकयुग’ बना दिया गया। पुनः मन्वन्तर को 71 “चतुर्थ्युग” का कयो मना जाने लगा, यह आगे स्पष्ट करेंगे।

“परिवर्तयुग” का आधिक नाम “कलियुग”

वाक्य में अधूरे प्रयुक्त नाम से जिस प्रकार भ्रान्तिया उत्पन्न होती हैं, इसका सर्वोत्तम उदाहरण “परिवर्त युग” शब्द है। पुराणों के ही उत्तरकालीन प्रतिलिपिकर्ताओं ने उसे “कलियुग” भी बना दिया—

तदाऽप्यहं भविष्यामि गंगाद्वारे कलेश्वरि ।

ततोऽप्यहं भविष्यामि अत्रिर्नाम युगान्तिके ॥

(वायु० 23/144)

वायु पुराण के माहेश्वरावतारयोगसंज्ञक 23वें अध्याय में प्रमुखरूप से 28 वेदव्यासों और उनके शिष्यों का उल्लेख है। वहाँ पर “मूलपरिवर्तयुग” शब्द को उत्तरकालीन वतमानपाठों में भ्रान्तिवश “कलि” “द्वापर” “त्रेता” और “चतुर्गुण” बना दिया गया है, तथापि मूलपाठ “परिवर्तयुग” या “पर्याययुग” ही अधिक सुरक्षित रहा गया है—

परिवर्ते पुन पठे मृत्युर्व्यासो यदा प्रभु ।

सप्तमे परिवर्ते तु यदा व्यास शतश्रुतु ।

वसिष्ठश्चाष्टमे व्यास परिवर्ते भविष्यति ।

परिवर्तेऽयं नवमे व्यास सारस्वतो यदा ।

त्रयोदशे पुन प्राप्ते परिवर्ते त्रयेण तु ।

परिवर्ते चतुर्विधे ऋसो व्यासो भविष्यति ।

तदाऽहं भविता ब्रह्मन् बलौ तस्मिन् युगान्तिके ।

पञ्चविधे पुन प्राप्ते परिवर्ते यथाश्रमम् ।

वासिष्ठस्तु यदा व्यास शक्तिर्नाम भविष्यति ।

षड्विधे परिवर्ते तु यदा व्यास पराशर ।

सप्तविंशतितमे प्राप्ते परिवर्ते त्रयमागते ।

जातृकृष्यो यदा व्यासो भविष्यति तपोधन ।

अष्टाविधे पुन प्राप्ते परिवर्ते त्रयमागते ।

यदा भविष्यति व्यासो नाम्ना द्विपायन प्रभु ॥

उपमूर्त वायुपुराणपाठ में मूलपाठ पर्याप्त सुरक्षित है। ऐतिहासिक तथ्य प्रकट है कि त्रयम प्रत्येक “परिवर्तयुग” में एक “व्यास” का प्रादुर्भाव हुआ, यही व्यास अपने युग का “राष्ट्रकवि” या महर्षि था। मूलयुग का नाम

“परिवर्तयुग” ही था। शन-शन पाठ भ्रष्टता उत्पन्न होने लगी और—
 “परिवर्तयुग” की सजा वही “द्वापर” वही “कलि” और वही “त्रेता” तथा
 “चतुर्ग” बना दी गई। जब “परिवर्तयुग” को “चतुर्ग” बना दिया गया तो
 समस्त ऐतिहासिक गणना काल्पनिक बन गई।

उपसृत आयुपुराण सन्दर्भ से स्पष्ट है कि परस्पर व्यासों में लाखों या
 करोड़ों वर्षों का अन्तर नहीं था, न ही उनके मध्य में कोई कृतयुग, त्रेता या
 द्वापर या कलियुग थे। प्रत्येक “व्यास” अपने “पुत्रव्यास” का शिष्य था।
 निश्चय ही उनकी आयु दीर्घ थी—अनक शताब्दियाँ, वह जायु लाखों या
 करोड़ों वर्षों की नहीं थी। उदाहरणार्थ चतुर्थव्यास बृहस्पति, आगिरस, तृतीय
 व्यास उग्रना भार्गव (शुक्राचार्य) के शिष्य थे। पञ्चम व्यास-विवस्वान् पञ्चम-
 व्यास के शिष्य थे। सप्तम व्यास शनत्रुहन्द्, षष्ठव्यास वैवस्वतमनु के शिष्य
 थे। यही परम्परा 28 (परिवर्तयुग) पयन्त कृष्णपायनव्यास तक चलती
 रही और व्यास पीढ़ी-दर-पीढ़ी होते रहे।

अतः गुरु-शिष्य या पिता-पुत्र में चतुर्ग (12000 वर्ष या 4320000)
 का अन्तर मानना कितनी भ्रष्ट, घृष्ट एवं असत्य कल्पना है, इसको कोई भी
 बुद्धिमान व्यक्ति सोच सकता है।

अतः प्रत्येक व्यास एक परिवर्तयुग (360 मानुषवर्ष) में हुआ न कि
 चतुर्ग में, जैसी कि वर्तमान पुराणगोष्ठी से मिथ्याधारणा बनती है। प्रजापति
 कश्यप या उनके पीत्र वैवस्वत मनु से पाराशर्य व्यास तक 28 परिवर्तयुग
 ($360 \times 28 = 10080$ वर्ष) व्यतीत हुए।

एक सप्ततिपरिवर्तयुग और स्वाम्भुवमनु का समय
 परिवर्त या परिवृत (पाठत्रुटि)

यह परिवर्त युग-गणना स्वाम्भुवमनु से आरम्भ हुई थी, न कि वैवस्वतमनु
 से। यह ध्यातव्य है कि मूलपाठ (परिवर्त) था, उसको उत्तरकाल में परिपुग
 बना दिया गया, तथा पुराणपाठ द्रष्टव्य है—

स वै स्वायम्भुव पूवपुरुषो मनुश्च्यते।

तस्यैवमप्यतिपुग मन्वन्तरमिहोच्यते॥

यह मूलपाठ सही माना जा सकता है, परन्तु परिवर्तयुग को केवल पुग कह
 देने से अन्य पाठों में उसे चतुर्ग बना दिया गया—

“एषा चतुर्गानां तु गणना ह्येकसप्तति”

इस श्लोक के साथ (वर्तमान पाठों में) परिवर्तन का अशुद्ध पाठ परिवर्तन भी मिलता है—

क्रमेण परिवर्ततास्तु मनोरन्तरमुच्यते ।
परिवर्तते युगे तरिमस्ततस्ताभिः प्रणश्यति ॥
एषा चतुर्गुणा च गणित ह्येकसप्तति ।
क्रमेण परिवर्ततास्तु मनोरन्तरमुच्यते ॥

लेकिन मूलपाठ परिवर्तन ही था, उनके साथ (आगे के) श्लोकों से भी यह सिद्ध है कि—

यथा युगानां परिवर्तनानि, चिरप्रवृत्तानि युगस्वभावात् ।
तथा न सतिष्ठति जीवलोक क्षयोदयाभ्यां परिवर्तमान ॥

सभी प्रकार विचार करने से स्पष्ट और सिद्ध होता है कि मूलपाठ 'एकसप्ततिपरिवर्तयुग' ही था, उसको पूर्वोक्त भ्रम कारणों से एक सप्ततिचतुर्गुण' कल्पित किया गया। निश्चय ही स्वायम्भुवमनु, से पाराशर्य व्यासपर्यन्त 71 परिवर्तयुग $[360 \times 71 = 25560]$ या छब्बीस सहस्र मानुष-वर्ष व्यतीत हुए थे, यह ब्रह्माण्डपुराण (9-2-26-13) के निम्नपाठ में सुरक्षित रखा गया है—

“षड्विंशतिसहस्राणि वर्षाणि मानुषाणि तु ॥”

प्राचीन मूलपुराण पाठों में ऐतिहासिकगणना मानुषवर्षों में ही थी, जैसा कि वायुपुराण और ब्रह्माण्डपुराण में मानुषवर्ष शब्द की बारम्बार दुहराया गया है।

ब्रह्माण्डपुराण (7 2 35 73) के अनुसार स्वायम्भुवमनु से भगवान् प्रभु कृष्णार्जुनपायन व्यास पर्यन्त 71 परिवर्तयुग व्यतीत हुए थे। वैवस्वतमनु से पाराशर्यव्यास तक 28 परिवर्तयुग व्यतीत हुए थे। वैवस्वत और स्वायम्भुवमनु तथा वैवस्वत मनु में 43 परिवर्तयुगों का अन्तर था अर्थात् लगभग सोलहसहस्रवर्ष। अतः स्वायम्भुवमनु जब से लगभग 31 या लगभग 32 सहस्र वर्ष पूर्व हुए। पुराणों बाइबिल में उल्लिखित स्वायम्भुवमनु (आत्मभू आदम) और मनु वैवस्वत (नूह) की आयु मध्य प्रतीत होती है, तदनुसार आदम 950 वर्ष जीवित रहा—

नूह (मनु वैवस्वत) की आयु 950 वर्ष थी—

बाइबिल के प्रमाण में भी सिद्ध है कि चौदह मनुओं में परस्पर तीस-तीस करोड़ वर्षों का अन्तर नहीं था, जैसा कि वर्तमान अनेक पुराणपाठों में यह ध्रान्ति

विद्यमान है और इसकी योगापन्थी एव अब कुछ तथाकथित वैज्ञानिक मानते हैं और उक्त पुराणप्रमाण से पृथ्वी की आयु दो अरब वर्ष बताते हैं। यह सब स्वतः भ्रान्तिमय मन्वन्तरगणना का परिणाम है। स्वायम्भुवमनु का समय पुराण प्रकरण से ऊपर बता दिया, अब अन्य मनुओं का समय निर्दिष्ट करते हैं।

चौदह मनुओं का समय (कालान्तर)

पुराणानुसार स्वायम्भुवमनु से पाराक्षर्यंष्ट्यसं पर्यन्त 71 परिवर्त युग ($71 \times 360 = 25920$) या लगभग छब्बीस सहस्र वर्ष व्यतीत हुए, यह पहले ही निर्णय किया जा चुका है, इस अन्य मनुओं का समय भी अनुमानित किया जा सकता है। चौदह मन्वन्तरों में 994 चतुर्गुण की कल्पना किन्ती निर्धारक है, यह व्यासपरम्परा और परिवर्तयुगगणना से सिद्ध हो चुका है। इस मिथ्याधारणा का मूल यह वाक्य था कि स्वायम्भुवमनु से महाभारतकाल तक 71 युग (=परिवर्तयुग) व्यतीत हुए। उत्तरकासीन पुराणवेत्तानों ने इसका यह अर्थ लगाया कि प्रत्येक मनु 71 चतुर्गुण काल से हुआ तथा अभी केवल छ मनु व्यतीत हो चुके हैं और सातवा वैवस्वतमनु का काल चल रहा है, लेकिन निम्न विवेचन से यह धारणा पूर्णतः निस्सार सिद्ध होगी।

पुराणों के ऐतिहासिक परिशीलन से सिद्ध होता है कि सभी चौदह मनु भूतकाल के प्राणी थे, इन मनुओं में कोई निश्चिन कालान्तर नहीं था। कुछ मनु भ्राता या पिता-पुत्र थे, कुछ सहादर भ्राता थे, ता कुछ अन्य निकट सम्बन्धी। कुछ मनुओं में परस्पर एक भताब्दी का अन्तर भी नहीं था—यथा चार सावर्णि महोदर भ्राता एव स्वभावित समकालिक व्यक्ति थे। यह आगे स्पष्ट होगा।

गतक्रम

वर्तमान पुराणशास्त्रों में चौदह मनुओं का यह क्रम प्रशिक्षित किया गया है—(1) स्वायम्भुवमनु (2) स्वरोचिमनु (3) उत्तममनु, (4) ताम्रमनु (5) देवतमनु (6) चाक्षुषमनु, (7) वैवस्वतमनु, (8) सावर्णिमनु, (9) दक्ष-सावर्णिमनु (10) ब्रह्मसावर्णिमनु, (11) धर्मसावर्णिमनु (12) रूद्रसावर्णिमनु, (13) रोच्यमनु और (14) भोत्यमनु।

उपर्युक्त नामों ने ही पाठकों एवं विद्वानों को आश्रय हो जायेगा कि उपरोक्त सभी मनु भूतकाल में हो चुके हैं, यथा अष्टम सावर्णिमनु, विवस्वान् के पुत्र और वैवस्वतमनु के भ्राता थे और दक्ष, ब्रह्मा (प्रजापति कश्यप) धर्म

प्रजापति और उसके पुत्र रुद्र आदि सभी भूतकालिक महापुरुष थे और परस्पर इसमें सम्बन्ध भी था, यथा कश्यप (ब्रह्मसार्वाभिमनु), दक्ष प्राचेतसमनु के जामाता और शिष्य थे, धर्म प्रजापति रुद्र के पितामह थे और दक्ष तथा कश्यप के समकालिक थे और इनके भविष्यकालिक होने का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता।

प्रारम्भिक चार मनु

प्रारम्भिक चार मनु प्रथम स्वायम्भुवमनु के ज्येष्ठपुत्र प्रियव्रत के वंशज ही थे—

स्वारोचिषश्चोत्तमोऽपि तामसो रैवतस्तथा ।

प्रियव्रतान्वया ह्येतै चत्वारो मनव स्मृता ॥

(ब्रह्माण्ड० 1-2 36-65)

समय

मानव इतिहास की प्रथम सहस्राब्दी में आज से तीस हजार वर्ष पूर्व 70 परिवर्त (प्राकृमहामारतकाल) पूर्व ये चारो मनु हो चुके थे, क्योंकि चारों मनु प्रथम मनु—स्वायम्भुव के निकट वंशज ही थे। अतः मनुओं या मन्वन्तरो में तीस करोड़ वर्षों का अन्तर मानना उत्तरकालीन भ्रामककल्पना है, जो 71 परिवर्तयुग के यथाय कालमान की बिस्मृति से उत्पन्न हुई।

चाक्षुषमनु का समय

स्वायम्भुवमनु के द्वितीय पुत्र मनु के 35 परिवर्त पश्चात् लगभग द्वाव्वस सहस्र वर्ष पश्चात् और आज से लगभग 18000 वर्ष पूर्व, दक्ष और कश्यप से लगभग दो सहस्र वर्ष पूर्व चाक्षुषमनु हुए। चाक्षुषमनु की पाचवी पीढ़ी में आज से लगभग 17000 वर्ष पूर्व, आदिराजा पुष्य वेन्य हुए, जिनके नाम से यह भूमण्डल “पुष्यी” कहलाया।

दक्षारि छ मनु—

चाक्षुषमनु से पुत्र पुलह और भृगु के वंशों में क्रमशः रुचि प्रजापति और भूति प्रजापति हुए। रुचि के पुत्र हुए कर्दम, जिनके ऊपर नाम रोच्य या कर्दम या दक्ष (आदिम प्रथम) भी थे। कर्दम ही रोच्य मनु थे। रोच्य मनु और भोत्य मनु प्रायः स्वायम्भुवमनु के समकालिक थे। कर्दम (रोच्यमनु) के पुत्र परमपि करिष्ये थे और भोत्य मनु के वंशज वाचावृद्धसम्रक्त ऋषियों को स्वायम्भुव मन्वन्तर में बनसाया है—

वाचावृद्धानुपीन् गिद्धि मता म्वायम्भुवस्य वै ।

(ब्रह्माण्ड० 3-4-1-109)

कर्म (रोच्यमनु) ने स्वायम्भुव मनु के समय में आदिदश के नाश से विपुल प्रजायें उत्पन्न की—

पूर्वकाले महाबाहो ये प्रजापतयोऽभवन् ।

कदम प्रथमस्तेषाम् ॥

(रामायण 3-14-6,7)

भागवतपुराण के अनुसार कर्म (रोच्यमनु), स्वायम्भुवमनु के दीहित थे। वर्तमान अनेक पुराणपाठों में रोच्य और भीत्य मनुओं को भविष्यकालिक बताया गया है। उनको भविष्यकालिक मानना कितना निरर्थक है, यह इन तथ्यों से ज्ञात हो जाता है।

अतः स्वायम्भुवमनु, स्वरोचिषमनु, उत्तममनु, तामसमनु, रौवनमनु, भीत्यमनु और रोच्यमनु (कर्म = दशप्रथम) प्रायः समकालिक एवं परस्पर, सम्बन्धी एवं निकट वंशज थे और स्वायम्भुवमनु के अन्तर, प्रथम सहस्राब्दी में, आज से लगभग 30 हजार वर्ष पूर्व ही चुके थे, अतः इनमें से कोई भी मनु भविष्यकालिक नहीं हो सकता।

मन्वन्तर का दीर्घकालिक परिमाण (30 करोड़ वर्ष) का मानना उत्तर-कालीन अष्टतम कल्पना है, जो "परिवर्तयुग" सम्बन्धी विस्मृतिजन्य भ्रान्ति से उत्पन्न हुई। सृष्टि-इतिहास या मानव-इतिहास का 30 करोड़ साले किसी मन्वन्तर से कोई सम्बन्ध नहीं। चीदह मनुओं में प्रायः कुछ शताब्दियों या सहस्राब्दियों का कालान्तर था। वैसे भी करोड़ों वर्ष की घटनाओं की स्मृति मानव इतिहास में रखना पूर्णतः असम्भव है, क्योंकि लगभग 18 हजार वर्षों में पृथिवी पर हिमप्रलय या जलप्रलय होती है, और एक करोड़ अस्सी हजार वर्षों में महाप्रलय जिसमें पृथिवीतल की समस्त जीवसृष्टि नष्ट हो जाती है, अतः पृथिवी पर लाखों या करोड़ों वर्षों का इतिहास मिल ही नहीं सकता स्वायम्भुव-आज से लगभग 31 हजार वर्ष पूर्व हुए और उनमें पूर्व का मानव इतिहास पूर्णतः अज्ञात है।

पाँच सावर्ण मनु

वर्तमान पुराणपाठों में जिन पाँच सावर्णमनुओं को भविष्यकालिक मनु बताया गया है, वे परमेष्ठी प्रजापति कश्यप के ही पुत्र थे। यह वही कश्यप थे, जिनका पुत्र हिरण्यकशिपु दैत्यराज था और देवराज इन्द्र तथा विष्णु वामन

इन्हीं कश्यप के परमतेजस्वी पुत्र थे। अतः कश्यप भविष्यकालिक नहीं, तब उनके पाँच पुत्र-मावर्णमनु भविष्यकालिक कैसे हो सकते हैं—

सावर्णमनवस्तात पच ताश्च निबोध मे ।

परमेष्ठिसुतास्तात मेरुसावर्णता गता ।

दक्षस्यैते दौहित्रा प्रियायास्तनया नृप ॥ (ब्रह्माण्ड०)

वायुपुराण (4-100-50-60) में प्रथम मेरुसावर्णिमनु को दक्ष (प्राचेतस) पुत्र रोहित का पुत्र बताया है—

प्रथम मेरुसावर्णेदं सपुत्रस्य वै मनो ।

दक्षपत्रास्ते रोहितस्य प्रजापते ॥

कश्यप, प्रजापति, स्वयम्भू, परमेष्ठी एक ही व्यक्ति के नाम थे, जैसा कि अथर्ववेद (53-54 सूक्त) में स्पष्ट लिखा है—

कालो ह ब्रह्मा भूस्था बिभर्ति परमेष्ठिनम् ।

काल प्रजा असृजत कालो अग्ने प्रजापतिम् ।

स्वयम्भू कश्यप कालात् । ॥

कश्यप को ही परमेष्ठी कहा जाता था, निम्न वैदिक एवं इतिहासपुराण प्रमाण द्रष्टव्य हैं -

(1) प्रजापतिरिन्द्रमसृजत—आनुजावर देवानाम् ।

(तैत्तिरीयब्राह्मण 2-2-10 61)

(2) स परमेष्ठी प्रजापति पितरमब्रवीत् । स प्रजापतिरिन्द्र पुत्रमब्रवीत्
(माध्य० शतपथ ब्राह्मण । 1-1-6-17)

हरिवंशपुराण में स्पष्ट लिखा है—

य कश्यप सुतवर परमेष्ठी व्यजीजनत् । (हरि० 1-3-9)

संक्षेपित द्रष्टव्य मनु

रोहित (रोहितपुत्र) मेरुसावर्णि वेवस्वतमनु के पिता विवस्वान का अग्रज भ्राता ही था। अतः चाचा (मेरुसावर्णि) और भतीजे (वेवस्वतमनु) में जितना कालान्तर हो सकता है, यह सामान्य बुद्धि में ही गाँचा जा सकता है, अतः मन्वन्तर का वर्तमान आकड़ा = 30 कराह 67 नाथ 20 हजार वर्ष-मूर्णत कल्पित है, उसमें रत्तीभर भी मत्पता नहीं है। यह मतिघ्रष्ट कल्पना है, जो परिवर्तयुग सम्बन्धी विमृष्टि में उत्पन्न हुई, यह हम पूर्व सकेत कर चुके हैं। अतः पाँच मावर्णिमनु पन्नाह आना एवं ममराजिक थे और इनका समय आज से लगभग 15 हजार वर्ष पूर्व था।

दो वैवस्वतमनु—

पाच सावर्णमनूओ म चार तो कश्यप के पुत्र थे और पाचवा सावर्णिमन् विवस्वान का पुत्र एव प्रमिद्ध वैवस्नममनु—आद्वदेव का अनुज था—

मनुरेवाभवन्नाम्ना सावर्णं हूति चोच्यते ।

द्वितीयो य सुनस्तस्या स विज्ञेय शनैश्चर ।

(ऋग्वेद 1-9-20)

वैवस्वतेऽन्तरे राजा द्वौ मनु तु विवस्वत ॥

(वायुपुराण)

मनुवैवम्बत पूर्वं आद्वदेव प्रजापति ।

यमश्च यमुना चैव यमजो मवमूषतु ॥ (हरि० 1-9-8)

आद्वदेव = वैवस्वतमनु—के हृष्वाकु आदि दस पुत्र प्रमिद्ध थे । उनके धनुज सावर्णमनु के अन्य दस नाम—श्रुतकमा और शनैश्चर—पुराणों में उल्लिखित हैं ।

अतः सावर्णमनु या चौदह मनुजों में कोई भी भविष्यकालिक नहीं ।

मेरी खोजों से चौदह मनुओं का क्रम इस प्रकार था—

- 1 स्वायम्भुवमनु
- 2 स्वारोचिषमनु
- 3 उत्तममनु
- 4 तामसमनु
- 5 रैवतमनु
- 6 रौच्यमनु = कर्दम = आदिदत्त
- 7 भौत्यमनु
- 8 चाक्षुषमनु = चरिष्णुमनु
- 9 धर्मसार्वणिमनु = धर्मप्रजापति
- 10 दक्षसार्वणि = प्राचेतस दक्षमनु
- 11 ब्रह्मसार्वणि = ब्रह्मा = कश्यप = परमेष्ठी = प्रजापति
- 12 मेरुसार्वणिमनु
- 13 वैवस्वतमनु = आद्वदेव
- 14 सावर्णिमनु - श्रुतवर्मा = शनैश्चर

पुराण और कर्तव्यावबोधन

डॉ० जगदीश प्रसाद मिश्र

मानव जाति को सोचने की शक्ति ही उसे सम्पूर्ण सृष्टि में शीर्षस्थ स्थान दिला सकी है। वस्तुन अद्यावधि हुए युद्धों एवं तयशों को उचित या अनुचित के ज्ञान में टाला जा सकता था। बरा करणीय है और बरा अकरणीय — यह एक विवादमान विषय है। एक ही वस्तु अच्छी भी हो सकती है और बुरी भी। उदाहरणतः नीम के पत्ते मानव के लिए तो कड़वे हैं किन्तु वही बकरी के लिए मीठे हैं। इसी तरह पानी की भरी बाल्टी का भार हवा में कुछ और होना है। पानी में कुछ और। सार रूप में उचित पुण्य और अनुचित ही पाप है। इसी तथ्य का समर्थन धर्म की परिभाषा द्वारा भी आपाततः हो जाता है।

यं स्याद्वारणमयुवनं सधर्म इति कथ्यते। इसका भाव यही है कि मनुष्य के लिए ग्रहण करने योग्य जो अच्छी प्रवृत्तियाँ हैं वही धर्म है। वह परिवर्तनशील है स्थिर नहीं। धर्म और औचित्य तथा अनौचित्य के सम्बन्ध में विद्वान् एक मत नहीं हैं। परिणामवादियों के अनुसार सुपरिणाम का साधन औचित्य एवं कुपरिणाम का साधन अनौचित्य की कोर्ट में आ जाता है। यह मन भ्रम पूर्ण ही है यथा यदि किसी दूबने वाले की श्वार्तनाद में व्यथित हृदय कोई उसे बचाने के लिए जलाशय में जाता है और स्वयं दूब जाता है तो क्या उसका कार्य अनुचित होगा ? कदापि नहीं।

इस उचित-अनुचित पाप और पुण्य का निपट पुराणों में बहुत अच्छी प्रकार में हुआ है। महाभारत के समय में अर्जुन इस किञ्चनव्यविमूढ़ता में घमिन हुए थे। महाभारत और पुराण समकालीन तो कह हो जाते हैं। महाभारत का विषय पुराणों में भी है। स्वयं षड्मपुराण में गीता का विमल वणन इसका प्रमाण है।

अर्जुन स्ववधुवाग्धवों को देखकर कर्तव्य से मोहित हो गया—

दृष्ट्वेम स्वजनं कृष्ण युयुत्सु समुपस्थितम्,
सीदन्ति मम यात्राणि मुखं च परिशुष्यति ।
वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च आसते,
गाण्डीव स्रसते हस्तात्त्वक्चैव परिदहते ।

इसके समाधानार्थं भगवान् कृष्ण ने कर्मयोग व कर्म सन्यास दो ही मार्गों का सम्यक् उपदेश दिया है । कर्म सन्यास के अनुसार हमें सभी कर्मों का त्याग करना होगा—यह अति दुष्कर है । इसके विपरीत कर्मयोग का मार्ग सरल और अच्छा है—

निपत कुर्व कर्म त्व कर्म ज्यायो ह्यकर्मण ।
शरीर यात्राऽपि च ते न प्रसिद्धयेदकर्मण ॥

कर्म की सर्वातिशयता का प्रदर्शन ही तो हुआ है जब भगवान् कृष्ण ने कहा—

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुष ।
कर्मणैव हि मसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।
लोकमग्रहेमेवापि न पश्यन्कुतुम्हसि ।

इस सदर्म में भगवान् कृष्ण की यह उपेक्षा है कि कम न करने वाला एक क्षण भी ठहर नहीं सकता । एतदर्थं कर्म ही में सिद्धि है—शायद Work is worship से भी यही ध्वनि निकलती है ।

कर्म क्या है?—यह प्रश्न भी उठित है किन्तु इस उद्विगता का समाधान भी

नासता विद्यते भावो नाभावो विद्यते मनः ।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥

सच्चाई तो यह है कि गीता और पुराणों में यह मन वैदिक विचारों का ही निगमित है—

कौषीतकी उपनिषद्—त्रिशीर्षाणित्वाष्टमहनम् । अस्त्रमुखान् यनोन् साला-
वृक्षेभ्यः प्रायच्छम् । वह्वी सधा अतिक्रम्य दिवि प्रहतादीयान् ऋणमहमन्तरिते
पौलोमान् पुषिव्या कालिखान्जान । तस्यमे तत्र न लाम च मा मीयत ।

स यो मा विजानीयान्तस्य केन च कर्मणा लोका मीयते । न मानृवधेन न
पितृवधेन न स्तेयेन न भ्रूगश्च यः । नास्य पापं च न चकृषो मुद्यान्तील येतीति ।

इन्द्र का यह कथन आपाततः एक पौराणिक उपाध्याय का स्मरण करा देता है जबकि परशुराम ने अपने पिता के प्रति कर्तव्य पूर्ण करते हुए मातृवध कर दिया था। इसी भावना का समर्थन गीता ॥ भी हुआ है—

य एन वेत्ति हन्तार यश्चैनं मन्यते हतम् ।

उभो तौ न विजानीतो नाय हन्ति न हन्यते ॥

किन्तु सामाजिक निर्वाह के लिए कुछ नियमों की अपरिहार्यता में सर्वथा मतैक्य ही है। एतदर्थ कुछ प्रतिबन्धों के माध्यमों से पुराणों ने स्वीकार किया है। पुराणों के रचना समय में वैदिक हिंसा का आश्रय लेकर जो अनियोजित हिंसा का प्रचलन था—इसका तो पुराणों ने विरोध किया किन्तु हिंसा के सर्वथा त्याग वाल सिद्धान्तों का पुराणों ने समर्थन नहीं किया।

विगत भारतीय इतिहास के वे काले पन्ना आज भी एक टीस ही पैदा करते हैं जब बौद्ध धर्म से प्रभावित भारतीय शासकों ने अहिंसावाद रूपी कायरता को वरण कर अपने देश को पराधीनता की गोद में सौंप दिया था।

यही कारण है कि पुराणों ने नियमों को बहुजन हिताय एवं बहुजन सुखाय ही बनाया—

परोपकारं पुण्याय पापाय परपीडनम् ।

इसी तथ्य का उद्घाटन करता है।

पुराणग्राही हिंसा के स्पष्टीकरण के लिए यों समझा जा सकता है कि - एक साधारण आदमी द्वारा किसी व्यक्ति का मार देना अकर्तव्य है—वह इसके लिए दण्डनीय भी है किन्तु एक सिपाही युद्ध में जितने ही अधिक शत्रुओं का विनाश करेगा—उतना ही अधिक यश प्राप्त करेगा। हिंसा उसका कर्तव्य होगी।

पुराणों ने कर्तव्यों को सर्वातिशायी माना है।

कर्माणि च विमृश्यानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ।

राज की सामाजिक नियमावली अर्थात् (सों) और न्याय विधान का मनुष्य बाह्यरूप में ही पालन करता है अन्तरमन से नहीं किन्तु पुराण का कर्तव्यवाद इसमें भिन्न है—

अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशमम् ।

अर्थात् सामाजिक नियमों के विरुद्ध किये गये कर्म का परिणाम ईश्वर अवश्य देता है।

अब पुराणों ने कर्तव्यवाद को सरल शब्दावली तो दी है किन्तु उसमें गाम्भीर्य का मञ्जुल सामञ्जस्य भी है जिसके अनुसार समाज द्वारा निर्धारित नियम—जो शासन से अनुमोदित हो—भले ही वे अच्छे हो या बुरे उसका यथोचित पालन मनसा, वाचा, कर्मणा करना कर्तव्य एव पुण्य ही है—

स्वे-स्वे कर्मण्यभिरत ससिद्धिं लभते नर ।

स्वकर्म निरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥

यत् प्रवृत्तिं भूतानां येन सर्वमिदं जगत् ।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव ॥

स्वभावं नियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ।

सहजं कर्म कोन्तेय सदोपमपि न त्यजेत् ॥

पुराणों में तीर्थयात्रा व पर्यटन उद्योग

डा० राजकुमारी त्रिखा

तीर्थों का महत्त्व

हिन्दूधर्म व सस्कृति में तीर्थयात्रा का प्रमुख स्थान है। तीर्थों की महिमा अतन्त मानी गई है। वे अपनी स्वाभाविक शक्ति से ही यात्रियों का पाप नाश करके मनोरथ पूर्ण करते हैं तथा मोक्ष प्रदान करते हैं। यही कारण है कि प्रत्येक हिन्दू यथाशक्ति तीर्थयात्रा करने को साक्षात्कृत रहता है।

वेद, पुराण, रामायण, महाभारत आदि में तीर्थों की महिमा वर्णित है। तीर्थ शब्द का रुढ़ अर्थ है पवित्र स्थान। पृथ्वी के कुछ स्थान अन्य स्थानों की अपेक्षा अधिक पवित्र माने गये हैं। वैसे तो ससार के सभी स्थान एक समान प्रतीत होते हैं। परन्तु जैसे भौगोलिक दृष्टि से भिन्न-भिन्न अक्षांश व देशान्तर रेखाओं वाले स्थानों की जलवायु, जलजन्तु, उपज आदि भिन्न-भिन्न होती है। परन्तु एक ही क्षेत्र जैसे दूढ़ा के जीवजन्तु जलवायु उपज आदि सभी स्थानों में एक जैसे पाये जाते हैं। उसी प्रकार जहाँ अधिक पुण्यात्मा तथा समार से विरक्त महापुरुष निवास करते हैं, वहाँ का वातावरण अधिक शान्त, पवित्र व आध्यात्मिक तेज युक्त होता है। ऐसे ही स्थान तीर्थ कहलाते हैं। स्कन्द पुराण में कहा है—

सद्भिः समाश्रितो भूमिभागस्तीर्थतपोच्चरे ।

स्कन्दपुराण कुमारिकाखण्ड ॥

पृथ्वी के कुछ स्थान अपनी स्थितिबल ही अधिक पवित्र माने गये हैं, जैसे शरीर के कुछ भाग (जैसे मस्तक) श्रेष्ठ तथा कुछ मध्यम माने गये हैं। ऐसे स्थानों की रज, जल व तेज का अद्भुत प्रभाव होता है। कहा गया है—

यथा शरीरस्योद्देशा केचिन्मध्यनमा स्मृताः ।

तथा पृथिव्यामुद्देशा केचित् पुण्यतमा स्मृताः ॥

प्रभावादद्भुताद् भूमेः सतिलस्य च तेजसा ।

परिग्रहान्मुनीनाञ्च तीर्थानां पुण्यता स्मृता ॥

—स्कन्दपुराण कुमारिकाखण्ड ६ ४२-४३

इन पवित्र तीर्थस्थानों पर यात्रा करने से पुण्य मिलना है। तीर्थों में पुष्पाढमा व निषाद साधु रहते हैं जिनका दर्शन मानव के पापराशि को जताने में अग्नि का काम करता है—

तीर्थेषु लभ्यते साधु रामचन्द्रपरायण ।

यद्दर्शनं नृणां पापराशिदाहाशुशुभणि ॥

शास्त्रों में तीर्थ विवेचन व यात्राविधि —

हमारे पूर्वज ऋषि मुनियों ने स्वयं लम्बी चौड़ी तीर्थयात्राएँ की। भारतवर्ष के पूर वराज व सीमा पर स्थित सभी तीर्थों का पुराणों में वर्णन पाया जाता है। पूर्व में ब्रह्मपुत्र, कामाख्या, ब्राह्मज्योतिष आदि से लेकर पश्चिम में समुद्रतट पर स्थित द्वारका (द्वारावती) तक, उत्तर में बडौनाथ, केदारनाथ, मानसरोवर, कैलास, गंगोत्तरी में लेकर दक्षिण में रामेश्वरम्, कन्याकुमारी तक के क्षेत्र की, विस्तृत तीर्थयात्राएँ हमारे ऋषि मुनियों ने की। उन्हें अपने देश का विस्तृत भौगोलिक ज्ञान था। नर्मदा नदी की लम्बाई का वर्णन करते हुए भट्टपुराण (१८६ २४) में कहा गया है—

योजनाना शत साय्र भूयते सरिदुत्तमा । हमे यह जानकर आश्चर्य होता है कि नर्मदा की यह लम्बाई आधुनिक पत्रवेक्षणों से भी मिट होती है। नर्मदा की लम्बाई ८०० मील है। २ मील का एक योजन होता है। इस प्रकार नर्मदा की लम्बाई सचमुच १०० योजन सिद्ध होती है। इतना ही नहीं प्रायः सभी स्थानों की स्थिति, अन्य स्थानों में उनकी दूरी, स्थान का परिमाण, स्थानों के निकटस्थ प्रसिद्ध स्थान, प्रसिद्ध स्थान के अन्तर्गत अन्य अवान्तरस्थान आदि अनेक विषयों का विवरण भी पुराणों में पाया जाता है। इतना ही नहीं पुराणों में पक्षी की ऊँचाई वा माप बताते हुए उनके भूगर्भस्थ परिमाण भी दिये गये हैं। उदाहरणार्थ मेरु के विषय में कहा गया है—

प्रविष्टः षोडशाघस्ताद् द्वात्रिंशद् मूर्धनि विस्तृतः ।

—विष्णु पुराण २ २ ८

ऐसे स्थानों की जाँच करके उनकी सत्यता की परीक्षा की जानी चाहिए।

पुराणों में तीन प्रकार के तीर्थ माने गये हैं—

१ स्थावर तीर्थ अर्थात् पवित्र भूमिभाग,

२ जगम तीर्थ अर्थात् गुरु ब्राह्मण इत्यादि,

३ मानसतीर्थ अर्थात् विविध सद्गुण यथा, सत्य, क्षमा, दान, दया, ज्ञान,

इन्द्रियसंयम इत्यादि ।

इन सभी तीर्थों का सेवन पुण्यप्रद माना गया है, पवित्र भूमिभागरूप तीर्थों के सेवन, दर्शन, स्नान, स्पर्श आदि द्वारा पुण्य मिलता है। कहा गया है—

तीर्थानां दर्शनं श्रेयं स्पर्शनं स्नानमेव च ।

कीर्तनं स्मरणं चापि न स्यात् पुण्यं विना परम् ॥

श्रद्धा सहित तीर्थों के स्नान, दर्शन आदि की कल्पना द्वारा भी तीर्थ यात्रा का फल मिलता है। शास्त्रों में कहा गया है कोई-कोई तीर्थ दुर्गम है। श्रद्धापूर्वक कहा जाने की भावना करने से भी तीर्थयात्रा का फल प्राप्त होता है।

गम्यागम्यपि च तीर्थानि कीर्तितान्यगमानि च ।

मनसा तानि गच्छेत् सर्वं तीर्थसमीक्षया ॥

—पद्मपुराण आदिखण्ड 39 87 तथा महाभारत वनपर्व 85 104 5 ।

ऐसा माना गया है कि जैसी श्रद्धा हाती है वैसा ही फल तीर्थयात्रा से मिलता है—

मन्त्रे तीर्थे द्विजे देवे दैवजे भेषजे गुरो ।

यादृशी भावना यस्य सिद्धिर्भवति तादृशी ॥

यदि श्रद्धा रहित मन से तीर्थयात्रा की जाये तो तीर्थयात्रा का मुख्य फल अर्थात् मन शुद्धि की प्राप्ति नहीं होती। यूँ तो गया में मछलियाँ सदा स्नान करती हैं व मंदिरों में कबूतर सदा रहते हैं परन्तु उनमें श्रद्धाभाव न होने के कारण कोई पुण्यप्राप्ति नहीं होती। कहा गया है—

गंगादितीर्थेषु वसन्ति मत्स्या देवालयं पक्षिगणाश्च नित्यम् ।

भावोन्मितास्ते न फलं लभन्ते, तीर्थान्च देवायतनाश्च मुह्यताम् ॥

इस प्रकार पुराणों में तीर्थयात्रा की विधि, तीर्थयात्री के गुणों आदि का विस्तृत विधान प्राप्त होता है।

सम्पूर्ण विवेचन के उपरान्त एक प्रश्न उठता है—जब श्रद्धासहित तीर्थों की कल्पना द्वारा ही तीर्थयात्रा का फल मिल जाता है, तो वास्तविक तीर्थयात्रा पर इतना बल क्यों दिया गया है। शारीरिक कष्ट उठाने व यात्रा पर धन व्यय की आवश्यकता ही क्या है, जबकि मानसिक तीर्थयात्रा द्वारा भी यात्रा का फल मिल ही जाता है।

तीर्थ का फल —

एक स्थान पर कहा गया है—

मुह्यतां पुरुषयात्रा हि तीर्थयात्राप्रसंगत ।

सद्भिः समाश्रित भूमिभागस्तीर्थंतयोच्यते ।

—स्वन्द पृ० माहेश्वर उच्छ ।

अर्थात् तीर्थयात्रा के बहाने लोगो से मेल जोल ही मुख्य सध्य है। इससे ज्ञात होता है कि ऋषि मुनि भिन्न-भिन्न स्थानों के निवासियों के पारस्परिक मेलजोल का महत्व समझते थे। तीर्थयात्रा के बहाने जब व्यक्ति घर से बाहर अन्य स्थान पर जाता है तब वह स्थान-स्थान की वेशभूषा, रहन-सहन, जाचार-विचार, भाषा, वनस्पति आदि का ज्ञान प्राप्त करता है। वहाँ का धार्मिक, ऐतिहासिक, भौगोलिक, कलात्मक, सामाजिक तथा आर्थिक ज्ञान भी प्राप्त होता है। जलवायु का परिवर्तन घूमना फिरना, नाना प्रकार के मनोरम दृश्य, पर्वत झरने, घाटियाँ इत्यादि उसके स्वास्थ्य व मन पर अमिट प्रभाव छोड़ते हैं। जब तीर्थयात्रा के अन्त में देवमूर्ति के सामने अष्टासहस्र प्रणाम किया जाता है अथवा पुण्य जल में स्नान किया जाता है, तो मनुष्य मानो स्वयं को भूल कर मानसिक स्तर पर दूसरे भाव लोक में पहुँच जाता है। प्रायः सभी तीर्थ सुरम्य प्राकृतिक स्थानों जैसे पर्वत, वन, समुद्र, नदी तट पर ही स्थित हैं जहाँ पहुँच कर मानव-मन आनन्दविभोर हो उठता है।

प्रायः तीर्थस्थान नदियों के किनारे हैं। प्राचीनकाल में यातायात का सर्वाधिक सुविधाजनक मार्ग नदियों का ही था। इसी से आना जाना तथा व्यापार होता था। ऋषि मुनि भी अपनी कुटिया शान्ति तथा सुविधा की दृष्टि से नदीतट पर ही बनाते थे। इन्हीं नदी तटों पर एक निश्चित अवधि के बाद महापुरुषों के सम्मेलन होते थे और तभी व्यापारों वगैरह भी एकत्र होकर उन पर्वों को मेले का रूप दे देते थे। साधारण जनता भी इनसे प्रत्येक प्रकार का लाभ उठाने के लिए एकत्र होती थी। इन महासम्मेलनों की सुव्यवस्थित निरन्तरता बनाये रखने के लिये हमारे मुनियों ने धर्म के नाम पर सुन्दर उपाय निकाला। कृष्ण, कार्तिक पूर्णिमा, गंगादशहरा, मकरसंक्रान्ति, सूर्य तथा चन्द्र-ग्रहण, वैशाखी आदि अनेक पर्वों पर तीर्थ दर्शन व स्नान का महत्त्व रखा गया और इसी बहाने लाखों यात्री, महात्मा व व्यापारी एकत्रित होते, विचार विनिमय तथा धर्म चर्चा के सुयोग से लाभ उठाते थे। तीर्थरूप में ऐसे स्थान ही निश्चित किन्ने गये जहाँ अधिकांश यात्री पहुँच सकें जैसे इलाहाबाद। यह उत्तरी भारत का केन्द्रस्थान है तथा नदियों का संगम होने के कारण सुरम्य भी है। यहाँ उत्तरी भारत के पंजाब से लेकर पश्चिमी बंगाल तक के यात्री आसानी से पहुँच सकते हैं। सम्भवतः इलाहाबाद की इसी विशेषता को ध्यान में रख कर इसे तीर्थराज कहा गया है।

पर्यटन उद्योग का विकास —

इस प्रकार तीर्थयात्रा का वास्तविक उद्देश्य विभिन्न प्रकार के लोगों से मेलजोल करके ज्ञान बढ़ाना ही था। आज भी तीर्थयात्रा पर्यटन के विकास में

सहायक है। जहाँ अधिक यात्री जाते हैं वहाँ अनेक दृष्टियों से विकास व उन्नति होती है। नये-नये होटल खुलते हैं। यात्रियों की सुविधाहेतु अधिक बैंक व पोस्ट आफिस खुलते हैं। तीर्थयात्री वहाँ की स्थानीय कलात्मक वस्तुएँ, कटाई, बुनाई आदि हस्तशिल्प से प्रभावित होकर उन्हें खरीद लेते हैं। इस प्रकार वहाँ के हस्तशिल्प की प्रसिद्धि बढ़ती है तथा शिल्पकारों को अधिक काम के अवसर मिलते हैं। मातायात की सुविधाएँ बढ़ती हैं ताकि यात्री सुविधापूर्वक यात्रा कर सकें। इस प्रकार तीर्थस्थलों की उन्नति होती है। सड़कें बनाई जाती हैं। बिजली पहुँचाई जाती है। स्थानीय लोगों को आजीविका के अनेक अवसर उपलब्ध होते हैं। राष्ट्रीय आय में वृद्धि होती है। तीर्थयात्रा पर व्यापारी अपना काला धन खर्च करते हैं। इससे अवरोद्ध काला धन भी निकल आता है। तीर्थ-यात्री अनेक प्रकार के धर्म व सस्कृतियों के सम्पर्क में आता है। कहीं वह दूसरों की अच्छाईयों से प्रभावित होता है तथा वही दूसरे लोगों पर उसका प्रभाव पड़ता है। इस प्रकार धार्मिक सहिष्णुता व सस्कृतियों का सम्मिश्रण होता है।

तीर्थयात्रा से एक अन्य महत्वपूर्ण लाभ यह होता है कि छुआछूत की भावना कम होती है। तीर्थयात्री को रेल मोटर आदि में सबके साथ बैठना पड़ता है तथा स्पृश्यास्पृश्य का परहेज सम्भव ही नहीं है। मन्दिरों तथा तीर्थों में भिखारियों के रूप में प्रायः अस्पृश्य जातियों के लोग ही होते हैं। उन्हें प्रसाद अथवा दान देते हुए प्रायः छू ही जाता है। इसी प्रकार तीर्थयात्री को यदि कोई भी व्यक्ति प्रसाद देता है तो वह छुआछूत का विचार किये बिना ही खाया जाता है। एक सर्वे के अनुसार देवी दुर्गा के विभिन्न रूपों से सम्बन्धित तीर्थ-स्थानों में शूद्र जाति के अधिक तीर्थयात्री पाये गये अथेक्षावृत्त ब्रह्मनाथ व केदारनाथ जैसे शिव व विष्णु से सम्बन्धित तीर्थों के। पुराणों का कथन है कि तीर्थयात्री को कोई स्पर्श क्षोभ जैसे सूतक आदि नहीं लगता। पंथोनति स्मृति में कहा गया है—

विवाहतीर्थयज्ञेषु यात्राया तीर्थकर्मणि ।

न तत्र सूतक तद्वत् कर्म यज्ञादि वारयेत् ॥

तीर्थ यात्रा पर जाने का अधिकार स्त्रियों को भी दिया गया है। स्कन्द-पुराण ॥ कहा गया है—

जन्मप्रमृति यत्पाप स्त्रिया वा पुरुषस्य वा ।

पुष्करे स्नानमात्रस्य सर्वमेव प्रणश्यति ॥

इस प्रकार तीर्थयात्रा के माध्यम से एक स्थान के यात्रियों का दूसरे स्थान के लोगों के साथ सम्पर्क व तज्जन्य अनेक लाभ होते हैं।

पारस्परिक सम्पर्क को हतोत्साहित करने वाले कारण—

परन्तु तीर्थयात्रा में इस पारस्परिक सम्पर्क को हतोत्साहित करने वाले अनेक कारण भी हैं। विभिन्न प्रान्तों में फसलों की बुवाई का भिन्न-भिन्न समय होने के कारण तीर्थयात्री यात्रा हेतु भिन्न-भिन्न मासों में जाते हैं। जैसे—पहाड़ी क्षेत्रों में कृषि कार्य में कमी व स्कूलों की छुट्टियाँ जनवरी में होती हैं। अतः वे उस समय धूमने को निकलते हैं। मैदानों में, उत्तर प्रदेश में खरीफ की बुवाई के बाद फरवरी में कृषि कार्य कम होता है। स्कूलों की छुट्टियाँ भी मई जून में होती हैं अतः मैदानी लोग प्रायः जून में धूमने को निकलते हैं तथा पहाड़ी लोगों से उनका सम्पर्क नहीं होता। पश्चिमी बंगाल में अक्टूबर में दुर्गापूजा के समय अवकाश रहता है अतः बंगाली लोग तब यात्रा पर जाते हैं।

प्रान्तीय लगाव के कारण भी यात्रियों का पारस्परिक सम्पर्क नहीं होता। जिन प्रान्त की धर्मशाला होती है वहाँ प्रायः उसी प्रान्त के लोगों को ठहराने के लिये स्थान दिया जाता है। यात्री भी अपने प्रान्त की धर्मशाला में ही ठहरना अधिक पसन्द करते हैं अन्यत्र नहीं। जैसे हरिद्वार में गुजरात-भवन में 1967 में ठहरे यात्रियों में से 62% गुजरात के 24% बम्बई व जास-वास के क्षेत्र के थे। इस प्रकार ८६% यात्री गुजरात व महाराष्ट्र के ही थे। यही अवस्था अन्य तीर्थों पर पाई गई अन्य प्रान्तीय धर्मशालाओं की है। इस कारण विभिन्न प्रान्त के तीर्थयात्रियों का परस्पर सम्पर्क बहुत कम होता है। पर्यटन विभाग को इस प्रान्तीयता की भावना को कम करने के लिये ठोस कदम उठाने चाहिये, तथा अन्य प्रान्त के अधिक सख्या में ठहराने पर एक धर्मशाला आदि को प्रोत्साहन रूप में कुछ आर्थिक सहायता या छूट भी दी जानी चाहिये। सभी यात्रियों का प्रान्तीय सम्पर्क बढ़ेगा व पर्यटन का सही विकास होगा।

तीर्थस्थानों पर सुधार अपेक्षित है—

तीर्थस्थानों पर तीर्थयात्रियों की श्रद्धा व उत्साह को सम्बोधित करने का उचित वातावरण नहीं है। बल्कि उनकी श्रद्धा व उत्साह को भग करने वाले अनेक कारण हैं। यात्रियों के वहाँ पहुँचते ही पड़ा का व्यवहार, उन्हें अपने चमू में फसा कर पूजा आदि के बहाने लूटना यात्री को घबड़ा देता है। पदों की दुराचारिता भी यात्रियों का खिन्न मन करती है। तीर्थस्थानों की गंदगी व अव्यवस्था भी हतोत्साहित करती है। कहीं पर मूर्ति पर चढ़ाया जल फर्श पर गन्दगी व फिसलन उत्पन्न करता है। जलकुण्डों में सभी यात्री उमो गन्दे जल में स्नान करते रहते हैं। ऐसे स्थानों पर बर्तन से जल लेकर बाहर स्नान करने की व्यवस्था होनी चाहिये तथा निश्चित अवधि के बाद कुण्ड का सारा जल

बाहर निकाल कर सज्जई करके पुनः बत भरना चाहिये। पटों को सदाचारों व सुश्रुति होना चाहिये। सरकार ने कुछ तीर्थों का चढ़ावा स्वयं लेकर उन स्थानों की स्वच्छता व यात्रियों की सुविधा जैसे सड़क बनाने आदि का प्रयत्न-नीय कार्य किया है। यदि पटों की सुश्रुति सम्पादना दी जाये तो वे यात्रियों को अच्छी सुविधा व साइकेल् दे सकेंगे। इस प्रकार तीर्थ यात्रा पर्यटन उद्योग के विकास में अधिक सहायक बन सकेंगी।

तीर्थों ने विविध भाषाभाषीय भारतीय जनजातों को सामाजिक, सांस्कृतिक तथा राष्ट्रीय एकता के सूत्र में निरोधा हुआ था तथा अभी भी निरोधा हुआ है। आज भी यह सम्पूर्ण सूत्र बना रहे इस हेतु सरकार सचेष्ट है। LIC द्वारा सरकार ने इस दिशा में महत्वपूर्ण कदम बढ़ाया है। लोग बचने-बचने इन तीर्थों पर भी LIC लेकर जाते हैं। इस प्रकार तीर्थयात्रा पर्यटन उद्योग के विकास में सहायक है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में वर्णित काव्यशास्त्रीयतत्त्व

—डा० रमण कुमार शर्मा

नाट्यशास्त्र के लेखक आचार्य भरत जीर काव्यालङ्कार के लेखक आचार्य भामह के मध्य एक सुदीर्घ कालव्यवधान है। काव्यशास्त्र के जो तत्त्व नाट्य शास्त्र में बीजरूप में प्राप्त होने थे महत्वा काव्यालङ्कार में परिपक्व होकर अपने पूर्ण वैभव के साथ उपस्थित हुए हैं। इस अन्तराल में भारतीय काव्यशास्त्र की परम्परा को किन महनीय आचार्यों का सस्पर्श मिला, यह सम्प्रति ज्ञान नहीं है। जब तक वह विलुप्त ग्रन्थराशि उपलब्ध नहीं हो जाती तब तक उत्तरवर्ती ग्रन्थों में प्राप्त उद्धरणों के आधार पर हम युग में स्वीकृत काव्यालङ्कार सम्बन्धी सिद्धान्तों का अध्ययन एक स्वतन्त्र अनुसन्धान का विषय हो सकता है परन्तु इस काल की एक महत्त्वपूर्ण रचना विष्णुधर्मोत्तरपुराण आज अवश्य उपलब्ध है जिसमें लगभग एक हजार कारिकाओं में काव्यशास्त्र और नाट्यशास्त्र के प्रमुख सिद्धान्तों का सामान्य परिचय प्रस्तुत किया गया है। यह आश्चर्य का विषय है कि इस ओर विद्वानों का ध्यान अपेक्षाकृत कम गया है जबकि अग्निपुराण पर, जिसकी प्रामाणिकता भी सर्वथा असन्दिग्ध नहीं है, हम दृष्टि से अधिक विचार हुआ है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण भरत और भामह के मध्यवर्ती युग की एक महत्त्वपूर्ण हति है जो काव्यशास्त्र की कसमीरी परम्परा की प्रतिनिधि है। पुराण का यह भाग काव्य समीक्षा के इतिहास में उस काल का प्रतिनिधि बन करता है जब काव्य-चर्चा वाकिक अभिप्राय से तो स्वतन्त्र हो गयी थी परन्तु शास्त्र के रूप में इसकी पुनर्स्थापना अभी नहीं हो पायी थी। विष्णुधर्मोत्तरपुराण में इसका वर्णन चित्रसूत्रविधि के विवेचन के अन्तर्गत हुआ है। महर्षि मार्कण्डेय राजा बल की शक्तियों का समाधान करते हुए पुरुषार्थ चतुष्टय की प्राप्ति के निमित्त उन्हें चित्रसूत्रविधि का उपदेश कर रहे हैं क्योंकि इसके ज्ञान से ही प्रतिमालक्षण का ज्ञान सम्भव है। पुनः चित्रसूत्र का ज्ञान भी नाट्यशास्त्र, वृत्त का ज्ञान, आठोप

तथा आतों का ज्ञान शीतपात्र, काष्णद्यास्त्र पर आधारित है ।¹ एवं प्रतिपाद्य विषय और प्रतिपादन शैली इन दोनों ही दृष्टियों से इसका उद्देश्य कविविशिष्टा कहा जाना चाहिए ।

वाङ्मय मात्र का गहनद्वैतान्वित विभाग विष्णुधर्मोत्तरपुराण में भी उल्लेख है ।² गद्य का पूर्वनिर्देश करने की प्रथा पुराण के समय तक भी प्रसिद्ध हो गयी थी । धामन ने इसका शारण गद्य का दुर्बन्ध होना बताया है । उन्होंने अपने समय में प्रसिद्ध एक काव्यात्मक भी उद्धृत किया है—“गद्य कर्त्तव्यो निम्न दर्शयति” । इसकी प्रतिलिपि काव्य-विद्या क्या है ।³ काव्यात्मिका का उल्लेख इस समय में नहीं किया गया यद्यपि इसका अस्तित्व था, यह बात प्रमाणान्तरों में सिद्ध है । मानह के समय तक इनके परस्पर भेदक आधार स्पष्ट हो गए थे । काव्यादिक में भी इस विषय पर लब्धाद्यास्त्राये मिलता है । पद्यरचना सुवृत्त से मुक्त कथवा मुक्तक भी हो सकती है ।⁴ छन्दोयोग्यता की दृष्टि से एक कव्याय में लघु-बृह से सम्बन्धित सामान्य नियम तथा पहचानी गायत्री से लेकर पद्मिनी-मात्रिक कविकृति तक छन्दों का विवेचन नाट्यशास्त्र के ही अनुसार किया गया है । इन विद्या का चरम प्रकरण महाकाव्य में दृष्टिगोचर होता है । विष्णुधर्मोत्तरपुराण के तृतीय खण्ड का पन्द्रहवा कव्याय महाकाव्य का उल्लेख प्राचीनतम लक्षण है जिसमें अस्तुतः उसके स्वरूप की विस्तृत व्याख्या की गयी है । मानह और दण्डी से होते हुए आचार्य विश्वनाथ तक भी इसके स्वरूप का इसी प्रकार समस्त कथनाय और अवर्णनीय विषयों के विस्तृत व्याख्यान की पद्धति में विवेचन किया जाता रहा है विष्णुधर्मोत्तरपुराण के अनुसार उसका लक्ष्य मोक्षमाप्ति है । भारतीय परम्परा में किसी भी कृति का सम्बन्ध पुराण के चतुष्टय के साथ जोड़ देना तो स्वाभाविक है ही, पुरुषों में यदि मोक्ष की सर्वाधिक महत्ता प्रदान की जाती है तो वह भी आश्चर्यजनक नहीं है ।⁵ मानह के काव्यालंकार में यही दोरव कर्म को प्रदान किया गया है ।⁶ धर्म विषयी नामक

1 वि० घ० पृ० 3/2/2-7

2. शीत पात्रपात्राद्यैश्च च पात्रा द्विधा भव ।

गद्य पद्य च धनम्”

। वही 3/2/10-11

3 गद्य सङ्घटना स्मृतम् । वही 3/2/11

4 पद्य च द्विविधं तत्र सुवृत्तमतिमुमुक्तम् । वही 3/2/12

5. वही 3/15/1-2

6 “मृगनाशोर्देशहन् । का० ब० 1/21.

का अभ्युदय तथा प्रतिनायक का धान वर्णन भी सदा स्वीकार किया जाता रहा है जो सर्वथा समुचित भी है। अन्य विशेषताओं में ऋतु, पर्वत और नदियों के वर्णन के अतिरिक्त कलाओं से युक्त हाना, दोषराहित्य तथा रसवत्त्व मुख्य हैं।

कुल बारह दोषों का उल्लेख महाकाव्य के लक्षण के प्रसङ्ग में किया गया है। भामह के काव्यालंकार को निश्चिन् रूप से यहाँ से सामग्री मिली है। महाकाव्य पद्यारम्भ ही हो सकता है अतः यहाँ गद्य का प्रयोग वायावह है। इसके अतिरिक्त शब्दशस्त्रविरोधी का शब्दहीन, कष्टाक्षरपदग्रास का श्रुतिवृष्ट, अप्रसिद्धाभिधान का अबाधक तथा लोकविगर्हितम् का लोकविरोधि के नाम से काव्यालंकार में भी उल्लेख है। छन्दोविरहित का विभाजन बाद में भिन्नवृत्त और यतिभ्रष्ट के रूप में कर दिया गया। अश्लील का उल्लेख तीन रूपों, श्रुतिवृष्ट, अर्थवृष्ट और कल्पनादुष्ट में काव्यालंकार में उपलब्ध होता है जबकि सप्तम्य उसी नाम से स्वीकृत है तथा पुनरुक्त को एकार्य भी कहा गया है। पुनरुक्त दोष के परिस्थितिविशेष में गुण हो जाने का सिद्धान्त भी भामह का अपना नहीं है। इस प्रसङ्ग में काव्यालंकार तथा विष्णुधर्मोत्तरपुराण में भाव के साय-साय भाषा का साम्य भी आश्चर्यजनक है। वि० घ० पु० के प्रतिज्ञा रहित दोष से ही सम्भवतः भामह को न्यायसम्बन्धी दोषों के विवरण की प्रेरणा मिली हो, जिनके लिए काव्यालंकार में एक सम्पूर्ण परिच्छेद ध्यय किया गया है। विष्णुधर्मोत्तरपुराण के तन्त्रगुणदोष तथा तन्त्रसिद्धि नामक अध्यायो में प्रमाण इत्यादि से सम्बन्धित दार्शनिक चिन्तन प्राप्त होना है।

काव्य के प्रसङ्ग में रस की स्थिति को स्वीकार कर लिया जाना निश्चित रूप से एक महत्वपूर्ण घटना है। इतना ही नहीं, आठ की अपेक्षा उनकी सख्या भी नौ मानी गयी है।¹ अपने ही वर्ण वाले शान्त रस को भी यहाँ मान्यता प्राप्त है।² भामह ने रसवत् बलद्वार के प्रसङ्ग में रस की स्थिति को स्वीकार तो किया परन्तु उनकी सख्या के सम्बन्ध में वहाँ कोई निर्देश नहीं है। वामन ने भी "दीप्तरसश्च कान्ति" की वृत्ति में इनकी मर्यादा की ओर कोई सङ्केत नहीं किया। परन्तु टीकाकार गाणेश त्रिपुरहर भूपाल ने इस सन्दर्भ में

1 शृङ्गारहाम्यकरणरोद्रवीरभयानक ।

बीभरमाद्भुतधान्ताव्यं रसं कार्यं समन्वितम् ॥

वि० घ० पु० 3/15/114

2 शान्त स्वभाववर्णस्तु रस प्रोक्तो नराधिप । वही 3/30/4

शान्तसहित नौ रसों के ही उदाहरण दिये हैं। काव्य में रसों का स्वतन्त्र रूप से विवेचन सर्वप्रथम छट्ट के काव्यालंकार में ही उपलब्ध होता है परन्तु पुराणकार का संकेत ऐतिहासिक दृष्टि से पूर्ववर्ती होने के कारण अधिक महत्वपूर्ण है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में उपमा सहित कुल निरूपित अलङ्कारों की सख्या अठारह अलङ्कारों के ऐतिहासिक विकासक्रम में यह सस्या नाट्यशास्त्र और काव्यालंकार की मध्यवर्तिनी है। केवल इसी ठकं के आधार पर पी० वी० वाणे ने इस ग्रन्थ को भरत और भामह के मध्य रखा है। अनुप्रास का वर्णन यमक से पहले है तथा भरत द्वारा निरूपित दश यमक भेदों में भी पुराणकार की आस्था नहीं है। आदि, मध्य, अन्त, सन्दर्भ और समुद्र के अतिरिक्त समस्त पाद यमक का उल्लेख है जिसका निबन्धन काव्य में अत्यन्त कठिन है।¹ अर्थात् अलङ्कारों में सर्वप्रथम रूपक का उल्लेख तथा अन्य प्रमुख अलङ्कारों के समान उपमा का लक्षण प्रस्तुत न किया जाना भी उल्लेखनीय है। ये सब तथ्य पुराणकार की कश्मीरी परम्परा के प्रति आस्था की अभिव्यक्ति करते हैं। अतिशयोक्ति के अस्पष्ट से लक्षण में केवल उपमागुणों की ओर संकेत है।² यथासंख्य की कल्पना हो चुकी थी। इसके उद्भावक यदि मेधावी ही हैं तो उन्हें कालक्रम में वि० घ० पु० से पूर्व रखना होगा। स्वभावोक्ति का उल्लेख अलङ्कार के रूप में है।³ इसके अतिरिक्त व्यतिरेक, श्लेष, उत्प्रेक्षा, अर्थान्तरन्यास, उपन्यास, विभावना, विशेषोक्ति, विरोध, निन्दास्तुति, निदर्शना और अनन्वय अलङ्कारों का उल्लेख है।

एक सम्पूर्ण अध्याय प्रहेलिकाओं के वर्णन में व्यय किया गया है परन्तु इसके काव्यत्व पर प्रश्नचिह्न लगाने वाले एक आचार्यों का वर्ग स्वयं पुराणकार के समय में ही था। जहाँ-एव इनके प्रयोग को नियमित करने के प्रयास भी साध-साध ही किये जाते रहे। विष्णुधर्मोत्तरपुराण में अत्यन्त अस्तीतता के कारण उद्देजनीय प्रहेलिकाओं के प्रयोग का निषेध किया गया है।⁴ पुनरपि, कयोकि काव्य गोष्ठियों का उस समय प्रचलन था, विद्वान् उनमें अपना वैदुष्य स्थापित करने

1 वि० घ० पु० 3/14/3-4

2 प्रोक्ता चातिशयोक्तिस्तु हतुर्लक्षणमागुणं । वही 3/15/10

3 यथास्वरूपवचन स्वभावोक्ति प्रकीर्तिता । वही 3/14/16

4 उद्देजनीय तु सता उदुक्तामश्लीलवन्ध मूछद न काव्यम् ।

वही 3/16/15

के लिए इस प्रकार के काव्यग्रन्थों का प्रयोग किया ही करते थे। भामह के सङ्केत के अनुसार रामतर्मा ने बच्चुतोत्तर नामक ग्रन्थ में प्रहेलिकाओं का विस्तृत निरूपण किया था।¹

अभिनयकृति के माध्यम के रूप में सङ्कृत, ओर प्राकृत ओर अपभ्रंश इन इन तीनों भाषाओं को स्वीकृति प्राप्त हो चुकी थी।² देवभाषा के वैशिष्ट्य से उसके आवन्त्यकी ओर भी सङ्केत किया गया है।³ विष्णुधर्मोत्तरपुराण में एक पृथक् अध्याय में प्राकृत भाषा के सामान्य स्वरूप पर भी विचार किया गया है।

छात्र कवि के ज्ञान के निमित्त जमिप्रानजोग तथा लिङ्गानुगमन के विषय में सामान्य विचार तीन-तीन अध्यायों में प्रस्तुत किये गये हैं। तत्कालीन काव्यशास्त्रीय ग्रन्थों में इनके विवेचन की सम्भव प्रथा थी। नाट्य शास्त्र में भी इस प्रकार का वर्णन वाचिक अभिनय के प्रसङ्ग में मिलता है। भामह और वामन ने भी शब्द-शुद्धि विषय पर विस्तार में लिखा था। वामन के नाम में तो लिङ्गानुगमन पर एक स्वतन्त्र ग्रन्थ भी प्राप्त होता है परन्तु उनके बाद इस विषय को किसी ने नहीं उठाया। उत्तरध्वनिकाल में तो प्रत्येक कवि के चर्चे ही परिवर्तित हो गए और इन विषयों की प्रामाणिकता भी समाप्त हो गयी।

1 प्रहेलिका सा ह्युदिता रामतर्माभ्युतोत्तरे । का० अ० 2/19

2 सङ्कृत प्राकृत चैव यीत द्विविधमुच्यते ।

अपभ्रंश तृतीय च तदनन्त नराग्रिम ॥ वि० ध० पु० 3/2/9

3 देवभाषाविशेषेण तस्यान्वो नेह विद्यते । वही 3/2/10

पुराणों में अहिंसा-सिद्धान्त

कु० धन्वा शर्मा

“अहिंसा” की विचारधारा अति प्राचीनकाल से भारतवर्ष में प्रवाहित होती रही है। भारतीय साहित्य में इस अहिंसा की विचारधारा को सर्वोच्च धर्म के रूप में स्वीकार किया गया है। ‘अहिंसा परमो धर्मः ॥ यह बहुधा कहा गया है। योग दर्शन में अहिंसा को एक व्रत के रूप में प्रस्तुत किया गया है। जिसका आचरण सार्वभौम होना है अर्थात् देश, काल और समय से अवच्छिन्न नहीं होना।

“ब्रह्मचर्यमहिंसा च दमः शौचं तपो दमः ।

सन्नोय सत्यमास्तिक्यं व्रताङ्गानि विशेषतः ॥”

एकेनाप्यथ हीनेन व्रतमस्य तु लुप्यते ।

‘अहिंसा’ का अर्थ होता है, ‘हिंसा का अभाव’। तथा स्यावर जगमादि सभी प्रकार के जीवों के प्रति द्रोह, जिससे जीवों को शारीरिक या मानसिक दुःख मिलता है ‘हिंसा’ कहलाती है। ‘दुःख’ वह है जिससे अभिहत होकर प्राणी उसके प्रतीकार के लिए यत्न करते हैं। ‘येन अभिहता प्राणिनस्तदुपघाताय यतन्ते ।’ इसका यह अभिप्राय हुआ कि पर-पीडा-कारक चित्त वृत्ति का न होना ही अहिंसा है। भारत की विभिन्न परम्पराओं में अहिंसा को पृथक्-पृथक् रूप में प्रस्तुत किया गया है। जिनमें भिन्नता होते हुए भी समानता के दर्शन होते हैं।

वैदिक परम्परा में अहिंसा का सिद्धान्त उपनिषदों से प्रारम्भ होता है, संहिताओं में भी इसकी झलक सी देखी जाती है। यजुर्वेद में तो सभी प्राणियों के प्रति मैत्रीभाव तथा विश्वधानि के विचारों की स्पष्ट अभिव्यक्ति

मिलती है ।¹ उपनिषदों के अनुसार अहिंसा एक यज्ञ है एवं इस को आत्म-समय का एक प्रमुख साधन कहा गया है । छान्दोग्योपनिषद् के अनुसार अहिंसा ब्रह्मलोक प्राप्त करने का अर्थात् मुक्ति पाने का एक साधन है ।

रामायण मे भी अहिंसा का सिद्धान्त विकास की ओर अप्रसर हो रहा था । इसमे आचार को धर्म का अभिन्न अंग माना गया है । तथा अहिंसा आचार के प्रधान अंगो मे स एक प्रमुख अंग है ।² महाभारत कास म भारतीय सस्कृति अपनी पूण ऊँचाइयो पर थी तथा उसका बहुमुखी विकास हो चुका था । अत महाभारत मे अहिंसा का पूण विवेचन हुआ है । स्पष्ट रूप से कहा गया है कि 'अहिंसा' एक पूण धर्म है और हिंसा ही अधर्म है ।³

जैन धर्म तथा बौद्ध धर्म मे अहिंसा अपन चरमोत्कथ पर दिखलाई पड़ती है । वास्तव मे इन धर्मों का मूल आधार ही अहिंसा है । जैनधर्म का तो 'अहिंसा' पर्याय माना जाता है । आधुनिक काल के हिन्दूधर्म के प्रमुख परिष्कर्ता और देश के महान् नेता गाँधी जी ने तो अहिंसा को अपने जीवन-दर्शन का प्रधान स्तम्भ घोषित किया था ।

'पुराण' भारतीय सस्कृति का मेरुदण्ड माने जाते हैं, तथा जिनके अध्ययन से भारतीय सस्कृति के स्वरूप का सही ज्ञान मिलता है । पुराण ग्रन्थ हिन्दू-धर्म के मुख्य स्रोत हैं, तथा सभी भारतीय सिद्धान्तों के विश्वकोष कहे जाते हैं । वे पुराण भी 'अहिंसा' के सिद्धान्त मे ओतप्रोत हैं । समस्त पुराण साहित्य तपस्या एवं तीर्थों पर आधारित है । इन दोनों मे ही हिंसा का कोई स्थान नहीं होता है । पुराणो ने यज्ञो मे भी पशु-हत्या आदि का निषेध किया है ।

1 श्री शान्तिरन्तरिक्ष शान्ति पृथिवी शान्तिराप शान्तिरोपधय शान्ति ।
वनस्पतय शान्तिविषये देवा शान्तिर्ब्रह्म शान्ति सर्वे शान्ति शान्ति रेव
शान्ति सा मा शान्तिरेधि ॥ (यजु० 36 17)

2 आनुशस्यमनुश्रोत्रं श्रुत शील दम शम ।
राघव शोभयन्त्येते षड्गुणा पुरुषर्षभम् ॥

(वा० रा० 2/33/12)

3 अहिंसा सकलो धर्मो हिंसा धर्मन्तयाहित । (महाभारत शान्ति पर्व)
अ 272/20

पुराणों ने अहिंसा-सिद्धान्त का प्रचार एवं प्रसार किया। इसके क्षेत्र को अत्यन्त व्यापक बनाया। पुराण इस सिद्धान्त को केवल नकारात्मक रूप में ही नहीं लेते अर्थात् 'हिंसा न करना' ही अहिंसा है, अपितु उनके अनुसार किसी भी चर-अचर, जड़-चेतन, जीव, जन्तु, मनुष्य, प्रकृति आदि किसी को भी परोक्ष रूप से भी कष्ट न पहुँचाना ही अहिंसा होती है। पुराणों में अहिंसा को धर्म तथा हिंसा को पाप की श्रेणी में रखा है—

‘परोपकार पुण्याय पापाय परपीडनम्’।

अतः पुराणों के अनुसार किसी व्यक्ति को प्रत्यक्ष रूप से कष्ट देना तो हिंसा अर्थात् पापकर्म है ही तथा उस पापकर्म से हमारा मन, वचन, कर्म से किसी भी प्रकार का सम्बन्ध होना भी हिंसा ही होता है। विभिन्न पुराणों में अहिंसा-सिद्धान्त को विस्तृत रूप में प्रस्तुत किया गया है।

1 वायु पुराण—वायुपुराण अत्यन्त प्राचीन पुराण है। इस पुराण में अहिंसा के सिद्धान्त को प्रतिपादित करते हुए कहा गया है कि मन, वाणी और कर्म से सभी जीवों के प्रति अहिंसा का पालन करना चाहिए।¹ अन्य शास्त्रों में उस हिंसा को क्षम्य माना गया है जिसमें हिंसक का उद्देश्य हिंसा करना न हो, परन्तु वायुपुराण में उस व्यक्ति को भी महादोषी माना गया है जो अनजाने में ही हिंसा कर बैठता है। तथा इस दोष से मुक्ति पाने के लिए चान्द्रायण आदि कठोर व्रतों का पालन करना बतलाया गया है।²

2 विष्णु पुराण—विष्णु-पुराण वैष्णव-दर्शन का मूल आश्रय-ग्रन्थ है। इस पुराण में हिंसा को सभी पातकों की जड़ तथा अहिंसा को विष्णु को सन्तुष्ट करने यानी मुक्ति पाने का मुख्य साधन कहा गया है। इस पुराण के अनुसार यज्ञ में अन्न का प्रयोग ही धर्मोचित है। अन्य पशु-मांस इत्यादि का प्रयोग नहीं होना चाहिए। इस पुराण के अनुसार विष्णु का उपासक किसी प्रकार की हिंसा नहीं करता, वह न तो किसी की हत्या करता है और न

1 अहिंसा सर्वभूतानां कर्मणा मनसा चिरा। (वायु० पूर्वाह्नं अ० 18)

2 अनामादपि हिंसेत यदि भिक्षु पशून भृगान्।

इच्छातिहृच्छ कुर्वीत चान्द्रायणमथापि वा ॥ वायु०, पूर्वाह्न, अ० 18/13

बलपूर्वक पराई वस्तु का अपहरण ही करता है।¹ तथा भगवान केवल ऐसे ही लोगों से प्रसन्न होते हैं जो किसी भी प्राणी को कष्ट नहीं देने और न किसी की हत्या करते हैं।²

इस पुराण में विष्णु की सब वापकना दिखानेकर यह कहा गया है कि हिंसा करनेवाला वस्तुन इन्हीं की हिंसा करना है। अतः परहिंसा न करने की पुण्य रखनेवाले में ही विष्णु मनुष्य रहते हैं।

अग्निपुराण—‘आग्नेयं हि पुराणोऽग्निम् सर्वं विद्या प्रवर्तिना ।’

अ० 383/52

अग्निपुराण में समस्त ज्ञान-विज्ञान का परिचय मिलता है। यदि इस भारतीय विद्याओं का विश्वकोश कहें तो अत्युक्ति नहीं होगी। दमन अहिंसा को भुक्ति एवं मुक्ति दोनों को ही देने वाला कहा गया है।³ तथा शीघ्र मनोप, तन्मया, स्वाध्याय ईश्वर-पूजन, प्राणियों को कष्ट न देने वाला अहिंसा के विभिन्न रूप मान गए हैं। इस प्रकार अग्निपुराण में अहिंसा का एक प्रमुख स्थान प्रदान किया गया है।

मत्स्यपुराण—‘वर्णों का वर्णन मत्स्यपुराण की महती विशेषता है। इस पुराण में ‘अहिंसा’ को भी ‘मुनिव्रतों’ में से एक मानकर⁴ इसके स्थान की अत्यन्त उत्कृष्टता पर पहुँचा दिया है। मत्स्यपुराण के अनुसार जिनका पुण्य चार वेदों के अध्ययन अथवा सत्य बोलने से अधिक होता है उसमें वहीं अधिक पुण्य की प्राप्ति अहिंसा व्रत के पालन से होती है।’ इस पुराण में यज्ञ में

1 निष्कलन्त्यान्विह्नभयेन सर्वभूतो यतो हरिः । विष्णु पु० 3/8/10

2 परदारपरद्रव्यपरहिंसामु या रनिम् ।

न करोति पुमाभूप तोष्यते तेन केनच ॥ वहीं 3/8/14

3 चित्तवृत्तिनिगोधरव जीवब्रह्मान्मनो पर ।

अहिंसा सत्यमन्येय ब्रह्मचर्यापरिग्रहो ॥

यमा पञ्च स्मृता विप्र नियमा भुक्तिमुक्तिदा ।

शीघ्र मनोपशमनी स्वाध्यायस्वरूपन ॥ अग्नि० 372/2-3

4 मुनिव्रतमहिंसादि परिगृह्य त्वया व्रतम् ।

धर्माप्यंशास्वरहितं शत्रु प्रति विभावमा ॥ मत्स्य पु० अ० 60, 15

5 चतुर्दश पुण्य यत् पुण्य सत्यवादिषु ।

अहिंसाया तु यो धर्मो गमनादेव तत् फलम् ॥ वहीं अ० 105/48

पशुहिंसा को अधर्म की खेणी में रखा गया है। तथा तप द्वारा मुक्ति पाना ही अधिक श्रेयस्कर समझा गया है।¹

ब्रह्मपुराण—ब्रह्म-पुराण में अहिंसा-व्रत का प्रतिपादन तथा इसका महत्त्व शिव-पावर्ती सवाद के रूप में दर्शाया गया है। कौन-कौन लोग मुक्ति पाने योग्य हैं, पावर्ती के इस प्रश्न के उत्तर में शिव अन्य आचरणों का पालन करने वाले मनुष्यों के साथ-साथ मन, वचन और कर्म से अहिंसा व्रत का पालन करने वाले मनुष्य को भी मुक्ति का पात्र बतलाते हैं। उनके अनुसार जो जीव हिंसा से रहित, शीलवान तथा दयालु हैं और जिनकी दृष्टि में शत्रु तथा मित्र समान हैं, वे कर्म-बन्धन से मुक्त हो जाते हैं।²

नारदपुराण—विष्णु-भक्ति के प्रतिपादक नारद-पुराण में महर्षि-भृगु के द्वारा राजा भगीरथ को दिया गया उपदेश अहिंसा सम्बन्धी विचारों को काफी

- 2 अधर्मो बलवानेष हिमा धर्मोऽस्य तव ।
नव पशुविधिविष्टस्नव यजे सुरोत्तम ॥12॥
अधर्मो धर्मघाताय प्रारम्भ पशुभिस्त्वया ।
नाय धर्मो ह्यधर्मोऽपि न हिंसा धर्म उच्यते ।
आगमेन भवान् धर्मं प्रकरोतु यदीच्छति ॥13॥

हिंसास्वभावो यज्ञस्य इति मे दर्शनागम ।
तर्पते भविता मन्त्रा हिंसास्त्रिमविभि ॥21॥

तस्मान्नहिमायज्ञे स्यादुक्तमृषिभि पुरा ।
ऋषिकीटिसहस्राणि स्वैस्तपोभिर्दिवगता ॥29॥

तस्मान्न हिंसायज्ञञ्च प्रशसन्ति महर्षय ।
उन्धो मूल फल शाकमुदशात्रे तपोघना ॥30॥

मत्स्य पुराण अ० 142/12, 13, 21, 29, 30

- 3 कर्मणा मनसा वाचा ये न हिंसन्ति किंचन ।
ये न मज्जन्ति कस्मिंश्चित्ते न दहन्ति कर्मभि ॥7॥
प्राणातिपाताद्विरता शीलवन्तो दयान्विता ।
तुल्यद्वेषप्रिया दान्ता मुच्यन्ते कमन्धने ॥8॥

ब्रह्मपुराण अ० 224/7-8

दुष्ट बनाना है। वे कहते हैं कि जिस प्रकार धर्म का विरोध न हो, उसी प्रकार धर्म-परायण व्यक्तियों के कर्म होने चाहिए। सज्जन पुरुषों के अनुसार वे ही सत्य वचन हैं जिनमें किसी का विरोध न हो। जिनसे किसी भी प्राणी को कष्ट न पहुँचे। यह अहिंसा का रूप है इसके द्वारा सभी की मनोकामनाएँ पूर्ण होती हैं।¹

अथ स्थल पर विष्णु की पूजा के सम्बन्ध में कहा गया है कि भगवान की पूजा करते समय भी किसी को मन, वाणी, कर्म, से पीडा नहीं पहुँचानी चाहिए। अर्थात् केवल ध्यान लगाना, आरती करना, पुष्प आदि चढ़ाना ही पूजा नहीं है, अपितु किसी को भी परोक्ष रूप से कष्ट न देना भी पूजा के अन्तर्गत ही आता है।² अहिंसा को किसी भी प्राणी को कष्ट न पहुँचाने तथा योग सिद्धि दिवाने वाली कहा गया है।³

शिवपुराण—शिवपुराण में अहिंसा को भिन्न प्रकार से प्रस्तुत किया गया है। इस पुराण में हिंसा को पापकर्म माना गया है एवं अहिंसा पुण्यकर्म है। हिंसा का वर्णन करते हुए बतलाया गया है कि अभक्ष्य का भक्षण करना हिंसा है, दूसरों का धन-हरण करना, माना-पिता को श्वाश देना आदि पाप-कर्म हैं।⁴ जो व्यक्ति इन हिंसा आदि पापकर्मों में रत है, वह विभिन्न प्रकार की यातनाएँ

- 1 धर्माविरोधतो वाच्यं तद्धि धर्मपरायणं ।
देशकालादिविज्ञाय स्वयमस्या विराधत ॥24॥
यद्वचं प्रोच्यते सद्भिस्तत्सत्यमभिधीयते ।
सर्वेषामेव जतूनामकृणेशजनन हि तत् ॥25॥
अहिंसा सा नृप प्रोक्ता सर्वकामप्रदायिनी ।
कर्मकार्यमहायत्वमकाय परिपन्थिता ॥26॥ नारदपुराण अ० 16/24-26
- 2 कर्मणा मनसा वाचा परपीडा पराङ्मुख ।
तस्मात्सवगत विष्णु पृथगेद् भक्तिमयुत ॥ वही० अ० 33/34
- 3 सर्वेषामेव भूतानामकृणेशजनन हि यत् ।
अहिंसा कथिता सद्भिर्विद्विभिर्द्विप्रदायिनी ॥ वही० अ० 33/76
- 4 अभक्ष्यभक्षणं हिंसा मिथ्याकार्यं निवेक्षणम् ।
परस्वानामुपादानं चतुर्धा कर्मकार्यकम् ॥5॥
पितृमातृपरित्यागं कूटमाह्वयं द्विजानृतम् ।
आमिषं शिवभक्तानामभक्ष्यस्य च भक्षणम् ॥33॥ शिवपुराण अ० 5/5,8

पाता है एवं नरकगामी होता है ।¹ इस प्रकार द्दम पुराण में हिंसा की निरूपणता दिखलाकर, अहिंसा की अवधारणा को और अधिक सुदृढ़ किया गया है ।

वामन पुराण—इस पुराण में पंचरात्र राजा की कथा द्वारा अहिंसा-सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है । यह कथा इंगित करती है कि परवर्ती विचारको ने प्राचीन पूजा के उभय रूप का, जिसका सम्बन्ध पशुओं के वध से था परित्याग कर दिया और उसे निन्दनीय घोषित किया ।²

बृहद्घर्मपुराण—बृहद्घर्मपुराण में 'अहिंसा' को अत्यन्त विस्तृत रूप में प्रस्तुत किया गया है । इस पुराण के अनुसार श्रद्धा अनियि—सवा, सबसे आत्मीयता, आत्मशुद्धि आदि सभी 'अहिंसा की विभिन्न विधियाँ हैं ।'³ इसमें 'अहिंसा' के क्षेत्र को सीमित न रखकर व्यापक रूप में प्रस्तुत किया गया है ।

कूर्मपुराण—कूर्मपुराण में सा अहिंसाधर्म की केवल ग्राह्यता, मानियों तक ही सीमित न रखकर चारों वर्णों के लिए आवश्यक बतलाकर इस की व्यापकता का और बड़ा दिया है । इसमें अनुसार क्षमा, दम, दया, दान, अलोभ, जाज्व, अनमूया, सत्य, मनोप, श्रद्धा आदि ग्राह्यता की विशेषताएँ हैं । किन्तु अहिंसा, प्रियवचन, अपिशुनता आदि चारों वर्णों के लिए आवश्यक होते हैं ।⁴

1 ये पापनिरता तूरा येऽपि हिंसा प्रिया नरा ।

वृन्ध येऽपि कुवन्ति दानयज्ञादिका क्रिया ॥ शिवपुराण अ० 6/21

2 वामन पुराण । अ० 57/86-125

3 अहिंसावामनजय परपीडा विवर्जनम् ।

श्रद्धा चानियिमेवा च शातरूपप्रदर्शनम् ॥11॥

आत्मीयता च सर्वत्र आत्मशुद्धि परमात्मसु ।

इति नानाविधा श्रवणा अहिंसेति महामुने ॥12॥

बृहद्घर्म पु० अ० 2/11-12

4 दत्ता दत्ता दत्ता दानमनामस्तदा एव च ।

आजव चानमूया च तीर्थानुमरण तथा ॥65॥

सत्य मनोपमास्तिक्य श्रद्धा चेद्विद्यनिग्रह ।

देवताभ्यर्चन पूजा ग्राह्यानां विशेषतः ॥66॥

अहिंसा प्रियवादित्वमर्पणायमकन्धना ।

सामामिहमिह धर्मं चातुर्वर्ण्येऽत्रवीर्यम् ॥ कूर्म पु० अ० 2/65-67

भागवत पुराण—भागवत पुराण में भी अहिंसा का वर्णन प्राप्त होता है। सनकुमार ने अहिंसा को गुरु और शास्त्रों के वचनों में विश्वास करना, भागवत-धर्मों का आचरण करना, तत्त्वजिज्ञासा तथा ज्ञानयोग की निष्ठा आदि ब्रह्मप्राप्ति के अठारह साधनों में से एक कहा है।¹ एक प्रसंग में नारद ने धर्म के तीस लक्षणों में अहिंसा का प्रमुख स्थान बनताया है।²

इस प्रकार हम देखते हैं कि पुराणों में अहिंसा-सिद्धान्त पूर्ण-विकसित एवं समृद्ध है। पुराणों ने अहिंसा को धर्म की श्रेणी तथा हिंसा को अधर्म की श्रेणी में प्रतिष्ठित किया है। यज्ञा में भी पशु-हिंसा आदि को स्थान न देकर, अग्नि आदि के प्रयोग पर बल देकर, अहिंसा—सिद्धान्त को सुदृढ़ बनाया है।

पुराणों ने केवल शारीरिक रूप से कष्ट न पहुँचाना अर्थात् भौतिक रूप से ही अहिंसा को स्थान नहीं दिया, अपितु किसी को मानसिक रूप से कष्ट न देना भी अहिंसा धर्म स्वीकारा गया है। पुराणों ने इस सिद्धान्त को केवल मनुष्यों एवं ब्राह्मणों तक सीमित न रखकर सभी वर्णों के लिए आवश्यक बनताया है। इसे धर्म का प्रमुख अंग माना है।

- 1 सा अद्वया भगवद्धर्मचयया जिज्ञासाऽध्यात्मिकयोगनिष्ठया ।
योगेश्वरोपासनया च नित्य पुण्यश्रव कथया पुण्यया च ॥22॥
अयेन्द्रियाराममगोठयनूपाया तत्सम्भवादाभरिग्रहेण ।
शिववनरुध्या परितोप आत्मन् विना हरेगुणपीयूषपानान् ॥23॥
अहिंसया पारमहंस्यचर्यया स्मृत्या मुकुन्दाचरिताप्रदसीधुना ।
यमैरकार्मनियमैश्चाप्यनिन्दया निरीहया द्वन्द्वनितिक्षया च ॥24॥
हरेमु हृन्मत्परकणपूरगुणाभिधानेन विजृम्भमाणया ।
भक्त्या ह्यसम सदमयनात्मनि स्यान्निगुणे ब्रह्मणि चाञ्जसा रति ॥25॥
भागवत पु० स्कन्ध 4 अ० 22/22-25

- 2 मत्प दया तप शौच नितिक्षेक्षा धर्मो दम ।
अहिंसा ब्रह्मचर्यं च त्याग स्वाध्याय आर्जवम् ॥8॥
मनोष समदृक् सेवा ग्राम्येहोपरम शनैः ।
नृणा विपपयेहसा मोनमाभविमर्शनम् ॥9॥
नृणामय परो धर्म सर्वेषा ममुदाहृत ।
त्रिशल्लक्षणवान् राज सर्वात्मा येन तुष्यति ॥12॥

भागवत पु० स्कन्ध-7 अ० 11/8-9, 12

इस प्रकार हम देखते हैं कि पुराणों की यह ध्युत्पत्ति 'पुरा नव भवति' अर्थात् जो प्राचीन होकर भी नया होता है, पूर्णतया उचित है। आज विश्व को पुराण के अहिंसा सिद्धान्त की नितान्त आवश्यकता है। पुराणों का यही सिद्धान्त विश्व में शान्ति की स्थापना कर सकता है। इस कथन की पुष्टि पुराणों की निम्न उक्ति में होती है—

“सर्वेषां शांतिकामानां सख्यमिच्छामहे वयम्।”

(अर्थात् शांति की कामना करने वाले सभी लोगों से हम मित्रता की इच्छा करते हैं।) आधुनिक काल के युग-पुरुष महात्मा-गांधी ने पुराणों के इसी अहिंसा-सिद्धान्त के द्वारा भारत को स्वतन्त्रता दिलवाई जो एक अद्भुत कार्य है।

पुराणों ने अहिंसा-सिद्धान्त द्वारा विश्व-एकता, विश्व मैत्री, विश्व-शांति का एक अनुपम मन्त्र दिया है। जिसके लिए हम पुराणों के सदा ऋणी रहेंगे।

प्रतिमाशास्त्रीय दृष्टि से पुराणों का महत्त्व (विष्णु प्रतिमाओं के परिप्रेक्ष्य में)

डा० श्री भगवान सिंह

पौराणिक प्रतिमाशास्त्रीय विवेचन से पूर्व प्रारम्भिक मूर्ति पूजा का अवलोकन आवश्यक प्रतीत होता है। मानव जीवन के विकास के प्रथम चरण में ही धर्म का प्रमुख स्थान रहा है। मानव ने प्रकृति की लीलाओं में एक अलौकिक शक्ति की कल्पना की। यही से धर्म जीवन का आधार बना होगा। ईश्वर और उसकी उपासना या दैविक शक्ति का प्रार्थना, पूजा-पाठ आदि का क्रमिक विकास होता गया। पुरातात्विक साक्ष्यों से यह प्रमाणित हो चुका है कि प्रागैतिहासिक मानव प्रकृति के विविध स्वरूपों में अलौकिक देवी-देवताओं को अपना कर उसकी पूजा अर्चना करने लगा था। इससे प्रमाण में प्रागैतिहासिक गुफाओं में विनित सूर्य का चक्र के रूप में अंकन है। प्रारम्भिक मनुष्य ने जो सामने देखा उसका अलौकिक शक्ति को पहचान कर उसके प्रति आसक्त हो गया। डर से या प्राकृतिक विनाश से अपने को बचाने के लिये नार्थना, अर्चना करने लगा। जीवन के विकास में इन प्राकृतिक शक्तियों को देखकर सूर्य, वृक्ष विविध जीव-जन्तु सर्प, पशु-पक्षी, नदी, पहाड़ आदि को ईश्वर के प्रतीक रूप में अर्चना करने में अपने का लगाया।

भारत में मोहनजोदड़ों तथा हड़प्पा के उत्खनन ने इतिहास में एक नई रोशनी पैदा कर दी। यहां से प्राप्त पुरातात्विक सामग्री का ताम्र-प्रस्तर युगीन संस्कृति (Chalcolithic period) के नाम से जाना जाता है। इस संस्कृति के उत्खनन से प्रमाणित हो गया है कि भारत में मूर्ति पूजा अति प्राचीन है। कूर्मसिंह मुद्रा में, तीन सिर पर सींग, आसीन चतुर्दिक् पशु मूर्तियां प्राप्त हैं। मार्शम ने इस शिव माना है। मोहनजोदड़ों के एक ही मुलायम पाषाण पर घड़, दाढ़ीयुक्त, बाखे अङ्गोष्ठीलित, नासिकाग्रस्त, त्रिफुलिदा उत्तरीय बन्ध युक्त निश्चय ही किसी योगी, पुजारी की मूर्ति है। ध्यानशील यह मूर्ति निश्चय ही पूर्णरूप से भारतीय परम्परा में धर्म से सम्बन्धित है।

प्रो० वासुदेवशरण अग्रवाल ने त्रिफुलिया उत्तरीय मस्त्र के आधार पर इस मूर्ति को धर्म से जुड़ा माना है मिथ की सम्प्रदाय में प्राप्त धार्मिक मूर्तियों में यह त्रिफुलिया चित्रण प्राप्त है। मातृ देवी, अनेक पशु पक्षी, आदि को मोहरों पर उरेह कर धार्मिक भावना में आस्था व्यक्त की गयी है। लिंग-यानि के रूप में अनेक छल्ले प्राप्त हैं जो निश्चय ही लिंग पूजा की ओर इंगित करते हैं। सिन्धु सस्कृति का मानव प्रामाणिक रूप से कहा जा सकता है कि मूर्ति पूजक था।

भारत ही नहीं दुनिया के साहित्य के इतिहास में ऋग्वेद का स्थान प्रथम आता है। ऋग्वेद के अध्ययन से यह प्रमाणित होता है कि इस काल में मूर्ति पूजा किसी न किसी रूप में थी। इन्द्र, मरुतो की अर्चा का उल्लेख है। (ऋ० 5, 52, 15) रुद्र के मानव मूर्तिक का उल्लेख है। (2 23 9) शिशनदेव हमारे ऋत (यज्ञ) में न आय, इन्द्र द्वारा शिशन पूजक दुरात्माओं को पराजित करने का उल्लेख आदि मूर्ति पूजा के प्रमाण को दर्शाते हैं। सूर्य, चक्र, रथ, अश्व का चित्रण स्पष्ट रूप में हुआ है। (5 73 3) अथर्ववेद, यजुर्वेद, ब्राह्मण साहित्य सूत्र, आरण्यक ग्रन्थ आदि इस ओर इंगित करते हैं।

पाणिनी ने प्रतिमाओं की स्पष्ट रूप से चर्चा की है। रामायण, महाभारत में मूर्ति पूजा के अनेको प्रमाण हैं। बुद्ध के समय में मूर्ति पूजा प्रचलित थी। उन्होंने अपनी मूर्ति न बनाने का निर्देश दिया था। परिणामस्वरूप वे प्रतीकों में पूजे गये। भरहुत, सांची के स्तूप इसके प्रमाण हैं। मौर्यकाल में मूर्तियाँ बनाई जाती थी। कौटिल्य अर्थशास्त्र में स्पष्ट उल्लेख है। मौर्य काल में मूर्तियाँ आय की साधन थी। इन्हें बाजार में बेच कर धनोपार्जन किया जाता था।

उपनिषद् के गहन चिन्तन एवं भक्ति न परम्परा को समाज में लोकप्रियता प्रदान की। ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पण, मोक्ष की प्राप्ति, ध्यान योग एवं मूर्ति पूजा की भावना प्रबल हुई। उपनिषद् युग में पौराणिक देवी-देवताओं की लोकप्रियता में वृद्धि हुई। प्रथम जनाङ्गी ई० पू० में मूर्ति-पूजा एवं भक्ति परम्परा पूर्ण रूप में विकसित हो गई थी। इसी भक्ति भावना ने आगे चल कर पुराणों के पांच सम्प्रदाय, वैष्णव, शैव शाक्त, सौर तथा गाणपत्य के विकास में अपूर्व योगदान किया। इन सम्प्रदायों के भूम में इन देवताओं की स्तुति ही है। हरिहर, अर्धनारीश्वर आदि की कल्पनाकर इनमें आपस सम्मन्वयात्मक रूप दर्शाया गया। इनके निमित्त विष्णु, शिव, स्कन्द, गरुड,

देवी भागवत, सूर्य शतक, मार्कण्डेय पुराण, श्रीमद् भागवत् आदि पौराणिक साहित्य भक्ति सम्प्रदाय के विविध रूपों को उजागर करते हैं इन पुराणों में भूत शुद्धि, आत्म-शुद्धि, मन्त्र-शुद्धि तथा देवता शुद्धि की बातें की गईं। इस कलयुग में मूर्ति पूजा की मोक्षदायिनी कहा गया है। (विष्णु धर्मोत्तर पु० 3, 93) इन मूर्तियों के माध्यम से ही देवता का नाप्तास्कार की अभिव्यक्ति की गई। परिणामस्वरूप पौराणिक युग में प्रतिमा पूजा के अनेक नियम निर्धारित किए गये। पुराणों तथा आयुर्वेद में मूर्ति निर्माण के विविध उपादानों का उल्लेख हुआ। प्रतिमा निर्माण के अनेक विधान ब्रजाये गये। स्मृतिक, पुराणग्रन्थ, वेद, वैदूर्य, विद्रुम, पुष्प तथा रत्नों के मूर्तियों का निर्माण-विधान बना। इन भारतीय शिल्पी ने अनाकर वृत्तका, पाषाण, नाम्न, रजत, स्वर्ण कास्प, लौह, काष्ठ तथा हस्तिदन्त की प्रतिमाओं का निर्माण कर अपनी कला की चमोत्कृष्ट तक पहुँचाया है।

ऋग्वेद में विष्णु नाम अनेक बार आता है। ये इन्द्र के मश्वरी के रूप में कहे गये हैं।¹ उत्तरवैदिक काल में इनका महत्व बढ़ गया है। शतपथ ब्राह्मण विष्णु को सभी देवताओं की अपेक्षा श्रेष्ठ बनाया गया है।

(श० ब्रा० 14।5)

विविध पुराणों में मुख्यतः विष्णु तथा वायु पुराण में विष्णु का महत्व वर्णित है। इनके अनुसार विश्व में विष्णु की शक्ति व्याप्त है। वायु पुराण में विष्णु को नारायण कहा गया है जो एक मात्र माघनीय है। (वा० पु० 23।5) विष्णु पुराण में भी नारायण रूप का मन्त्रोक्त है। (वि० पु० 4।4।6) मत्स्य-पुराण के अनुसार शुक, बृहस्पति, जाति सभी देव विष्णु को नारायण रूप में स्मरण करते हैं। (1।62।4) विष्णुपुराण के अनुसार विष्णु सर्वव्यापी है। विष्णु और वामुदेव कृष्ण का एकीकृत रूप वैष्णव सम्प्रदाय के प्रचार में उल्लेखनीय सहायक रहा है। भगवान् वामुदेव ने भूभार हटाने के लिए देवकी के गर्भ से अवतार लिया। (वा० पु० 31-206, (विष्णु पु० 4।15-31, म० पु० 46।2)

वराह वामन, नारद, ब्रह्म, विष्णु, मत्स्य और भागवत पुराणों में विष्णु का विशेष महत्व दिया गया। यही उनको अवतारों की कल्पना के महत्व को बढ़ाया गया। इनका ध्यान ब्यूह, विभव, अनन्तशायिन् और शर्वा रूप में

किया जा सकता है।¹ अर्वा उगस्य की प्रतिमा से सम्बन्ध रखना है। वैष्णव सम्प्रदाय में ब्रूहों का विशेष महत्त्व है। इसके अन्तर्गत वासुदेव, नर्कप, अनिरुद्ध, प्रद्युम्न तथा साम्ब की गणना है। गरुडछत्र प्रद्युम्न में सम्बन्धित है जैसे वननगर का। प्रा० वैनर्जी का कहना है कि सम्भवतः यहाँ से प्राप्त अन्य छत्रों का अवशेष अब ब्रूहदेवताओं के तथा अनिरुद्ध और साम्ब के मन्दिर निविन थे। मयूरा के मोरा (ई० पू० प्रथम शताब्दी) के अभिलेख में इन्हीं पञ्चवीरों का उल्लेख है। ब्रूहों का कभी-कभी विभव के रूप में व्यक्त किया जाता था। जैम सरूपण बलराम ब्रूह के अन्तर्गत है तो भी विभव में उनका उल्लेख है। दोनों का शिखर मध्य भिन्न है। विभववाद का भगवान की कन्या अवतारवाद के विकास में हुयी।

महाभारत में नारायणी छत्र में बराह, नरसिंह, धामन, भार्गव राम, दाशरथि राम, एवं वासुदेव कृष्ण के अवतारों का उल्लेख है। कालान्तर में यही धारणा दशावतार में विकसित हुई। कई पुराणों में इन्हीं दस अवतारों सामान्य-तया मत्स्य, कूर्म, नृसिंह, बराह, धामन, भार्गव राम, राम, बलराम या कृष्ण, बुद्ध और कल्कि की गणना होती है। इन्हीं का साहित्य के साथ कला में शिल्पाकन हुआ।

विष्णु कि प्रारम्भिक प्रतिमाएँ मयूरा से प्राप्त हुई हैं जो कृपाण काल की हैं। ये अधिकतर चतुर्भुज हैं जिनके सामने के दाहिना हाथ अभयमुद्रा में, बाँधे के दायाँ हाथ में मङ्गल है। शेष बाएँ हाथों में चक्र और शङ्ख हैं। आकार में ये प्रतिमाएँ बहुत बड़ी नहीं हैं। कुछ प्रतिमाओं के वस्त्रों पर शीवत्न है। प्रभामण्डल का अभाव है जब कि बौद्ध, जैन प्रतिमाओं में विद्यमान है। विष्णु के बाएँ हाथ में कभी-कभी अमृत घट या जलपात्र दिखाया जाता है। सम्भवतः य बौद्धसत्त्व मंत्रम के आधार पर हैं। यह उल्लेखनीय है कि इस काल में विष्णु के हाथ में कमल का अभाव है। कलगीदार मुकुट, तादा, अधोवस्त्र, घाती, कमरबन्ध, यज्ञोपवीत हैं। वनमाला आकार में छाटा है। मयूरा संग्रहालय में विष्णु की चतुर्भुज छत्र में एक प्रतिमा दृष्टव्य है। केवल नामने की भुजाएँ बची हुई हैं दाहिना हाथ अभय मुद्रा में तथा बाएँ में शङ्ख है दाहिने कंधे की ओर मात्र नर्कपण की प्रतिमा बची हुई है इस काल में वासुदेव द्वारा कृष्ण को यमुना पार कराने का उल्लेख है। तीन कनकियों का मुकुट, बाएँ कान में कृण्डन रत्न एवं मूलतः दाम्भजी बलराम मद्य और चणक के साथ कभी-कभी

1 डॉ० जे० एन, वैनर्जी, ई० हि० १०० आ० पू० १८६

आयुध के साथ लोकप्रिय हुये । अवतार प्रतिमाओं से मात्र बराह की प्रतिमा प्राप्त है जो मथुरा संग्रहालय में (सं० 65-15) दृश्य है ।

वृषाण काल के बाद गुप्तकाल में विष्णु की प्रतिमाएँ नूतन कला में परिपूर्ण हैं । विष्णु को एक बहुत ही सुन्दर चतुर्भुज प्रतिमा अलङ्कृत प्रभामण्डल से अलङ्कृत की कतारें, सिर पर मणियों में मञ्जा हुआ किरीट, गले में दोहरे हार भुजङ्ग, फूलों की तरह फैले हुये कानों के आभूषण, बायें तक फैले हैं । यशोवती अलङ्कृत विशाल बनमासा किरीट के ऊपर खिना कमल जतीव सुन्दर है । नाभि के नीचे नेत्र, मूल रूप में वस्त्र बघा हुआ है । घुटने के ऊपर उत्तरीय है जिसके बायें तरफ गांठ दी हुई है । कमर के नीचे घोंती है । दो भुजाओं का छोड़ शेष दृश्य है । चतुर्भुजा प्रतिमा की भुजायें प्रसन्न है । विष्णु के दाहिने हाथ में शङ्ख, बायें में फल और ऊपर के दोनों हाथों में गदा और चक्र रहा होगा । मत्स्य पुराण में विष्णु के एक हाथ में फल होने की वर्णा की गई है । (म० पु० 171-24-25) यह गुप्तकाल की कला का सर्वोत्कृष्ट शिल्पांकन है । प्रतिमा लखनऊ संग्रहालय में प्रदर्शित है । गुप्तकाल में चक्र-पुरुष और गदा देवी का अंकन प्रथम बार कला में दीक्षता है । इस तरह की प्रतिमायें उदयगिरी तथा राष्ट्रीय संग्रहालय में प्रदर्शित हैं ।

पुराणों में विष्णु की अष्टभुजी प्रतिमाओं के स्वरूपों की विस्तृत रूप में वर्णा की गई है । विष्णुधर्मोत्तर पुराण में इस रूप में विष्णु बनमासी के दाहिने हाथों में बाण, शङ्ख, मुसल आदि बायें हाथों में ढाल तीर, धनुष, इन्द्र बाण आदि बनान का उल्लेख है । (44 12, 13) मत्स्यपुराण के अनुसार विष्णु के दाहिने भुजाओं में छद्म, गदा, शर एवं कमल तथा बायीं ओर स धनुष, खेटक, शेष और चक्र का उल्लेख किया गया है । प्रतिमा की प्रभावशाली में व्यास, कल्पसता आदि के अंकन का अनिवार्य कहा गया है । (म० पु० 238 4) विष्णु की अष्टभुजी मृण्मयी प्रतिमा भीतरी गाँव से प्राप्त है विशाल प्रतिमा दो आयुध पुरुषों के बीच में स्थानक है दाहिने तरफ गदा देवी तथा बायें तरफ चक्र पुरुष है दोनों का सिर खण्डित है । विष्णु के दो हाथों में बाण और गदा स्पष्ट है । एक गदा देवी के मिर पर रहा होगा जो खण्डित है । चौथा कमर तक पहुँचा बायें कुमार के दोनों हाथों में धनुष और ढाल प्रतीत होता है । तीसरा हाथ चक्र पुरुष के मिर पर रहा होगा । चौथा कमर पर स्थित है गले में बैजयन्ती माला स्पष्ट है । लम्बी बनमासा घुटनों तक जा

पहुँची है। विष्णु सभी आभूषणों से सुसज्जित है दाहिना पैर दाहिने दिशा में मुड़ा हुआ है। सम्पूर्ण प्रतिमा बड़ी ही भव्य रूप में चरेही गई है।¹

गुप्तकाल में विष्णु की प्रतिमाओं में नवीनता के रूप आये। मूर्तिकला के विकास में प्रथम बार नये आयाम का विकास हुआ। विष्णु के अनेक रूपों के साथ ही साथ आयुध पुरुषों का मानवीकृत रूप, प्रभामण्डल सहित किरीट का अलंकृत रूप, सिंह मुख, मकर मुक्ताजल आदि का अलंकृत रूप आना प्रारम्भ हुआ। आभूषण वस्त्र की साज सज्जा के उपकरण का नवीन रूप की अभिव्यक्ति प्रस्तरों में आयी। मुखाकृति का सौम्य और शांत भाव देखते ही बनता है। कहने का तात्पर्य है कि यानी कला का वह रूप दृष्टव्य होने लगा जो विविध साहित्य, पुराणों में परललित हुआ है।

विष्णु की स्थानक तथा आसनस्थ दोनों रूप कला में देखने को मिलते हैं पर इस में गुप्तासीन विष्णु की प्रतिमा विशेष रूप से उल्लेखनीय है। विष्णु पुराण में कहा गया है कि देवताओं की प्रार्थना के उपरान्त जिस समय विष्णु प्रकट हुये, वे सख, चक्र और गदा धारण किये हुये गरुड पर आरोह थे (वि० पु० 3 16 35) यह विष्णु के चतुर्भुज रूप का ही अंकन है। गुप्त सम्राट परम भागवत थे। परिणामस्वरूप विष्णु की अनेक कलात्मक प्रतिमाएँ बनीं। इन प्रतिमाओं में सौन्दर्य का समावेश अधिक मात्रा में हुआ है। ऐश्वर्य तत्व की अभिव्यक्ति के लिये किरीट का भव्य रूपांकन हुआ। प्रतिमा के मूर्ति लक्षण प्रचलित हुए जिसमें सममामासिक तथा पूषवर्णी साहित्य बहुत महत्वपूर्ण हुए।

महाभारत के आदि पर्व में नारायण को 'चक्रगदापाणी' कहा गया है। यह विष्णु के दो भुजा प्रतिमा की ओर इंगित करता है। पर विष्णु के प्रतिमा स्मरण का विविध रूप 'विष्णुधर्मोत्तरपुराण' में प्रस्तुत किया गया है। महा विष्णु को एकमुखों दो भुजाओं वाला, गदा और चक्र धारण करने वाला कहा गया है। इस सममानांतर ही वामदेव के रूप में विष्णु की प्रतिमा का विस्तृत स्वरूप का चित्रण है। जिसमें वामदेव को चतुर्भुज, मोदयंशाली, भव्य त्रिशूल, जलपूर्णमेघ, कान्तियुक्त, शश के सदृश मुग्न रेखामुकुट काँठ तथा

1 डॉ० भगवान सिंह, गुप्तकालीन हिन्दू देव प्रतिमाएँ भाग, प्रथम 1982, दिल्ली पृ० 43 ।

कुण्डल अगद केदूर, वनमाला, कौस्तुभमणी, किरीट आदि आभूषणों सहित निर्मित कला गया है। कटिवस्त्र और वनमाला घुटनों तक तथा यज्ञाग्नीत नाभि तक उनके पिर के पीछे मुँह की मणि का मुकुट कमल व रूप में सिरघर, भूजायें लम्बी और हाथों की अंगुलियों के नाखून पतले और लाल ऐसा वर्णन किया गया है। उनके चरणों के बीच में उन चरणों की स्पष्ट करनी हुई। त्रिवली भग से सुगाभिन अत्यन्त सुन्दर कटिवाली स्त्री रूप में पृथ्वी का मस्तुन किया जाय, उनके दोनों चरणों के बीच में एक ताल का अन्तर की और दक्षिण चरण कुछ आगे निकला होना चाहिये। देव स्वरूप के दशन मात्र से विभिन्न पृथ्वी अन्तर्दृष्टि में युक्त निर्मित है। मूल प्रतिमा के बायें हाथ में विकसित कमल और बायें हाथ में शङ्ख है। उनके बायीं ओर क्षीणकटि सुन्दर तन्त्री वाली सभी आभूषणों में सुसज्जित मुग्धा स्त्री के रूप में चमर-धारिणी गदा दक्षी का प्रस्तुत किया गया है, जो दक्षता की आर देखती हुई दिखाई दे। दक्षता का बाया हाथ इन्हीं के सिर पर स्थित रहना चाहिये। देवता की बायीं ओर विस्फारित नेत्रों वाले सखभिरगभयुक्त चक्र पुरुष की चामरधारी हो और देव प्रतिमा का दक्षन में उत्तुक्र समर्पित प्रतीत हो। देवता का बाया हाथ इनके सिर पर रखा है। (वि० घ० पु० आ० 60 श्लोक 2/50)

मत्स्यपुराण में विष्णु की दो भुजाओं का वर्णन देखने को मिलता है। इसके साथ ही माय चतुर्भुजी तथा अष्टभुजी प्रतिमा का भी विस्तार में उल्लेख है। चतुर्भुजी विष्णु के दाहिने हाथों में गदा एवं कमल तथा बायें में शङ्ख व चक्र धारण किये बताया गया है। अष्टभुजी प्रतिमा के दाहिने भुजाओं में खड्ग, गदा शर एवं कमल है तथा बायीं ओर में धनुष, छटक, शङ्ख और चक्र है। विष्णु के दो चरणों के बीच में पृथ्वी, दाहिने ओर गरुड और बायीं ओर पद्महस्ता लक्ष्मी स्थित रहनी चाहिये। प्रतिमा की प्रभावली में मित्रद्वार, कल्पलता आदि का अंकन का अनिवार्य कहा गया है। (म० पु० 258, 4-15)

इन मूर्ति संरक्षण के परिणामस्वरूप विष्णु के दोभुजी, चतुर्भुजी, अष्टभुजी मूर्तियों का निर्माण आरम्भ हुआ। प्रतिमायें स्थानक, आसन, ज्ञापन रूपों में उकेरी गयी। दो भुजी प्रतिमा में शङ्ख और चक्र है। है। इस रूप में एक प्रतिमा वाराणसी के फतेहपुर सीकरी के पाम ग्गवाम में प्राप्त हुई थी। यी। राजघाट, वाराणसी में प्राप्त दो भुजी प्रतिमा में दाहिने हाथ के नीचे चक्र तथा बायें हाथ के नीचे गदा है। हार भुजवन्द, वनमाला घुटने तक दिखाई गई है। प्रतिमा भारत कला भवन, वाराणसी में दृश्य है।

गुप्तकाल में शिल्प में परलविन हुआ। शंख चक्र और गदा धारण किये गरुडासीन विष्णु प्रस्तर में उरेहे गये। इस रूप में गुप्तकाल की देवगढ़ की प्रतिमा सर्वज्ञात है। यह प्रतिमा गजेन्द्र मोक्ष के दृश्य में शिल्पाकिन है। शिलाखण्ड पर बड़े ही स्वाभाविक तालमान में उन्कीर्ण है। ऐसा प्रतीत होता है कि विष्णु गरुड पर आरुढ होकर शीघ्र गज को बचाने में उत्तुक है। गरुड में बड़ा ही गति और वेग दिखाई देता है। लगता है गरुड का उद्देश्य शीघ्र से शीघ्र गज के पास पहुँचना है। विष्णु चतुर्भुज है। दाहिने हाथ में गदा है जिसका सिर का भाग ऊपर है। पीछे के हाथ में चक्र है। सामने का बाया हाथ गरुड पर आरुढ अपने मोड़ें हुये घुटने के ऊपर रखे है। पीछे का बाया हाथ क्षतिग्रस्त है। जिसमें शंख रहा होगा। किरीट सहित सभी आभूषणों से सुसज्जित है। विष्णु का सम्पूर्ण शरीर दाहिने ओर झुका हुआ है सम्भवतः कलाकार का उद्देश्य विष्णु को शीघ्र पहुँचने की भावना का अंकन है। सम्पूर्ण मूर्ति गुप्तकाल की अनुपम देन है।

विष्णु के विश्वरूप का विस्तृत वर्णन विष्णु पुराण में हुआ है। (वि० पु० 3 2-45) यहाँ कहा गया है कि उन्हें विष्णु हमलिये कहते हैं कि अखिल विश्व सन्ही की शक्ति से प्राप्न है। विष्णु का यह व्यापक रूप का वर्णन है। यह धारणा प्रबल होती गई कि सभी चराचर विश्व विष्णु से बधा हुआ है। विष्णु के इसी रूप को प्रथम बार कला में अंकन कर दिया गया।

विष्णु धर्मोत्तर पुराण में इस रूप में उन्हें चार मुख, आठ भुजाओं के रूप में निम्न करने का विधान है। पूर्व की ओर का सामने का मुख सौम्य और स्मित भाव लिया हुआ, दाहिना नृसिंह का, पीछे का कपिल का और बाया मुख वराह का होने का विधान बना। वनमाता दाहिने हाथों में बाण, अक्ष, मुसल आदि तथा बायें में डाल, वीर, धनुष, इन्द्रबाण होना चाहिये कहा गया। (44 11-12, 13) उपरोक्त वर्णन के अनुसार विष्णु मूर्ति कला में दृष्टव्य है। शिल्प में विष्णु के चतुर्भुज रूप का अंकन के साथ-साथ मुखानुवृत्ति में नृसिंह और वराह की आकृति को भी जोड़ा गया जिसे वैकुण्ठ विष्णु के नाम से जाना जाता है। हमने साथ-साथ उक्त सौ मूर्तियों में विष्णु के विश्व रूप को स्थान दिया जाने लगा। इस तरह की गुप्तकाल की अनेक प्रतिमाएँ प्राप्न हुई हैं। जिसमें गरुडा से प्राप्न जो लखनऊ मयहानय में प्रदर्शित है, प्रसिद्ध है। विष्णु के दाहिने तरफ सिंह की मुखानुवृत्ति तथा बायी तरफ वराह की मुखानुवृत्ति स्पष्ट है। बीच में विष्णु मानवाकार मुखानुवृत्ति में प्रदर्शित है। यह प्रतिमा छमुजी है। दाहिने का ऊपर का हाथ टूटा हुआ है :

बीच का हाथ आयुध पुष्प के सिर पर है। सामने का बाया हाथ कमर पर है। सामने का दाहिना क्षतिग्रस्त है। बीच का बाया हाथ आयुध पुष्प के सिर पर रखे हैं। ऊपर के भुजा में कोई वस्तु है जो स्पष्ट नहीं है। उनके सिर के ऊपर मानव घट पर अवधमुखी एक प्रतिमा है जो भुजा को ऊपर उठाये हैं। सम्भवतः यह हृदयोव की प्रतिमा है। विष्णु के सिर के चारों तरफ मानव-मूर्तियों को दो कतारों में निर्मित किया गया है जिसे प्रणामाङ्कन के चक्रकरण का उपकरण समझा जा सकता है। वनमामा और जायूयों से सुमश्रित विष्णु के बाये पैर के पास एक मानव प्रतिमा सजलिमुद्रा में उनकी स्तुति कर रही है। उसी के पास एक छत्रगारी प्रतिमा उनकीर्ण है। प्रणामाङ्कन में छत्र, द्वादश आदित्य, बलराम, इन्द्र आदि को न्याय दिया गया है। इन तरह की कई प्रतिमाएँ सामना जी, बनारस आदि में प्राप्त हैं। बैरुष्ठ की एक प्रतिमा अमीराट से प्राप्त है। प्रतिमा बड़ी ही सुन्दर है जो मयूरा मण्डप में प्रदर्शित है।

विष्णु को नारायण कहा जाता है। नार का अर्थ जल में है विष्णु पुराण में यह विष्णु का प्रथम निवास स्थान कहा गया है। (1-4-4-5) वायु पुराण (23-95) तथा मत्स्य पुराण भी नारायण नाम की बर्णना करते हैं। इसका प्राचीनतम लेख ऋग्वेद है जिसमें उस प्रथम जल की बर्णना है जिसमें स्वयम् बतमान थे। जिन्होंने सभी जीवों का धारण किया था। शतपथ ब्राह्मण में सभी लोक, वेद तथा प्राण की प्रतिष्ठा निहित है कहा गया है। (13-3-4)। इसी नारायण की विष्णु के साथ एकता स्थापित कर दी गयी है। विष्णु पुराण में समुद्र विष्णु का निवास स्थान माना गया है जहाँ समुद्र के देवता नागराज पर शयन करने हैं। शिल्प में इसी भाव को विष्णु के शेषशायी रूप की प्रदर्शित कर दिखाया गया।

विष्णु धर्मोत्तर पुराण में विष्णु के शेषशायी रूप का वर्णन है—नागराज को जल के बीच में किया जाना चाहिये जिनकी शीवा पत्नी ने समूह में बटे-रत्न जड़े होने के कारण भयकर प्रतीति हाते हैं। उनके ऊपर देवाधिदेव चतुर्भुज विष्णु सुनावस्था में हों तथा उनका एक चरण लक्ष्मी की गोद में रखा हो एक दूसरा शेषनाग के सर पर। उनकी एक भुजा घुटने पर फैली हो तथा दूसरी नाभि में स्थित, तीसरी शीवा पर तथा चौथी मन्तानमञ्जरी पर स्थित हो। उन नाभि रूपी सरोवर में दो कमल उत्पन्न हुये दिखाई दें तथा उनमें पितामह ब्रह्मा को स्थापित करें। मधुकैटभ को कमल नाभ में तथा

दिखाया जाना चाहिये तथा शेष की मानवी रूप में प्रस्तुत करें। भारतीय शिल्पी ने इस रूप को अपनी कला में बड़ा ही सजीव स्थान दिया है। प्रारम्भिक शेषशायी प्रतिमाएँ गुप्तकाल की ही हैं। ये उदयगिरी (विन्ध्या) गुफा न० 14 राजस्थान के सिंगौही, सिन्दुर्षि (जवलपुर म० प्र०) सुल्तानगज (बिहार) आदि अनेकों स्थानों से प्राप्त हैं। पर देवगढ़ के मन्दिर में यह रूप देखते ही बनता है। विष्णु शेषनाग के ऊपर शयन मुद्रा में प्रस्तुत है दाहिना पैर मोड़ हुये हैं जिस पर दाहिना हाथ रखे हुये हैं। पीछे का दाहिना हाथ अमय मुद्रा में है। सामने के बाये हाथ में अपन मिर की ऊपर उठाया है। शेषनाग 8 फुटों में विष्णु के मिर की आच्छादित किये हुये हैं जो प्रभामण्डल की तरह शोभा दे रहा है। पीछे का बाया हाथ कंधे के बराबर में शेषनाग की कुण्डली पर है। सभी आभूषण किरीट, कुण्डल, एकावली मण्डार भुजबन्ध, कंगन, विशाल वनमाला धारण किये हैं। विष्णु का दाहिना पैर ऊपर उठा लक्ष्मी की गोद में है। पीछे एक स्त्री दाहिने हाथ में चामर लिये अभिषेक कर रही है। दाहिने मानवी रूप में गरुड सव सिये खड़े हैं। जल में निकले कमल पर ब्रह्मा ध्यान मुद्रा में उत्कर्ष है। ब्रह्मा के तीन मुख स्पष्ट हैं। चौथा पीछे रहा होगा। बाये हाथ में कमण्डल है। फलक के ऊपर ऐरावत पर बैठे इन्द्र, समूर पर स्कन्द, नन्दी पर उमामाहेश्वर हैं। दाहिने तरफ विद्याधर निर्मित है मत्स्यपुराण में कहा गया है कि इन्द्र, एव अन्य देवता विष्णु के दर्शनार्थ क्षीर सागर तट पर गये हैं। (1-5-38) यह भाव कला में पूरा रूप से व्यक्त है। नीचे गदा देवी, चक्र पुरुष, मल्ल पुरुष तथा खण्डपुरुष की प्रतिमा है। राक्षस मधु कैटभ स्थानक है सम्पूर्ण मूर्ति भव्य है।

पुराणों में वैष्णव तथा शैव के समन्वयात्मक रूप को दिखाया गया है। विष्णु पुराणों में विष्णु और शिव में एकता दिखाई गई है। भगवान विष्णु को शंकर कहा गया है। (1-8-23) बाणामुर की मारते समय वृष्ण कहते हैं जो शंकर है वही मैं हूँ। (5-33-44, 48) इस भाव को मूर्ति कला में भी दर्शाया गया है। आधा भाग विष्णु तथा आधा भाग शिव का मिश्रण हरिहर मूर्ति बनाई गयी। यहाँ वैष्णव तथा शैव दोनों धर्मों में एकता स्थापित किया गया है।

विष्णुधर्मोत्तर पुराण में कहा गया है कि दाहिने भाग में सदाशिव तथा वाम भाग में हृषीकेश की निर्मिति करना चाहिये। शिव का वर्णन श्वेत और विष्णु का नीला है। त्रिशूल और डमरु शिव के हाथों में तथा चक्र और कमल विष्णु के हाथों में हो। बायी तरफ शिव के बाहन नन्दी तथा दाहिने पत्नीराज

गहड़ हो। मत्स्य पुराण में भी शिव को दाहिने एव माधव को बायें बनाने का उल्लेख है। चतुर्भुजी विष्णु के हाथों में भुजदण्ड हा। मख, चक्र गदा हो। पीले वस्त्र पहने हों, आभूषणों से ससज्जित हो। दाहिने शिव जटाजूट, चन्द्र-कला युक्त ध्यान में शिव हो। दाहिने हाथ में सर्प का भुजबन्ध हो तथा वरद मुद्रा में हो। दूसरे में त्रिशूल हा, सर्प का यज्ञोपवीत हो, नीचे चमड़े का वस्त्रधारण किये हुये हों। मथुरा सप्रहास्य (1333, 1336) में कुषाण काल की एक प्रतिमा में शिव दाहिने जटाजूट में तथा बायें विष्णु किरीट पहने दिखाये गये हैं। गुप्तकालीन हरिहर की कई प्रतिमायें कटारी इसाहाबाद, बिदिशा, मथुरा आदि में प्राप्त हैं जो बैष्णव तथा शैव दोनों धर्मों में एकता स्थापित करती हैं।

विष्णु के विभव के रूप

भारतीय देववाद में अवतार की अवधारणा ऋग्वेद से प्राप्त है जहाँ त्रिविक्रम विष्णु का उल्लेख है। जनपद ब्राह्मण में प्रजापति ने कूर्म का रूप धारण कर प्रजा की रचना की थी, कहा गया है। बृहदारण्यक उपनिषद् में इन्द्र माया वस अनेक रूप धारण करते हैं, है। महाभारत में कूर्म, मत्स्य, वराह, नरसिंह, वामन, परशुराम, दाशरथी—राम, कृष्ण तथा कल्कि अवतारों का उल्लेख है।

पौराणिक विष्णु के अनेक रूप दृष्टव्य होते हैं। सत्तार रचना, सरस्वती, सहार की कल्पना जुड़ती गई। अवतार सम्बन्धी भावना का विकास हुआ। विष्णु पुराण में कृष्ण कहते हैं विश्व में उनका अवतार कुमारंपामी दुष्टों की शक्ति के नाश के लिये हुआ है। (7-5-7-9) वायु तथा ब्रह्माण्ड पुराण में विष्णु के अवतार का उद्देश्य धर्म की व्यवस्था और असुरों के विनाश हेतु हुआ। (2-16.25, 96, 238) यही विचार मत्स्य पुराण में है। (47-12) विष्णु स्वयं कहते हैं कि माया के वशीभूत होकर प्रत्येक युग में अवतार लेते हैं। (154, 180, 181) कहीं-कहीं स्वयं अपनी इच्छा से मनुष्य रूप धारण करते हुए दिखाया गया है। वायु और ब्रह्माण्ड पुराण में भी इसी विचार का उल्लेख है। विष्णु अपनी इच्छावश भक्तों के संहार हेतु मनुष्य रूप धारण करते हैं। विष्णुपुराण के अनुसार विष्णु पृथ्वी पर दैत्य के विनाश के लिये अवतार लेते हैं (5, 1, 12 13, 19 30, 59, 62) माना कि हम ज्ञान है कम की व्यवस्था हेतु अवतार की जाने कहीं गयी है।

जन्म-जन्म अवतारवाद की भावना लोक में व्याप्त हान लगी। पुराणों

से मत्स्य, कूर्म, वराह, नरसिंह, वामन-त्रिविक्रम, परशुराम, दामरधि-राम, कृष्ण वलराम आदि अवतारों की विस्तृत व्याख्या की गयी। समाज में इन अवतारों की लोकप्रियता बढ़ी। इस सन्दर्भ में यह उल्लेखनीय है कि इनमें वराह, नरसिंह, वामन-त्रिविक्रम, राम, कृष्ण-वलराम प्रारम्भिक कला में विशेष स्थान पा गये थे। भारतीय शिल्पी ने बड़े ही सूक्ष्म दृष्टि से इन अवतारों को अपनी कला में स्थान दिया है। कला में प्राप्त अवतारों का उल्लेख यहाँ आवश्यक प्रतीत होना है।

विष्णु के वराह अवतार का साहित्य में उल्लेख होने के साथ ही साथ कला में कुषाण काल से दृष्टव्य है। कुषाण कालीन वराह की एक प्रतिमा मयुरा सप्रहालय में प्रदर्शित है। चतुर्भुजी प्रतिमा में ऊपर के दोनों हाथों में चक्र, सामने के दोनों कुल्हो पर स्थित हैं। पृथ्वी की प्रतिमा कंधों को छूती हुई नीचे लटक रही है। इन्हें वराह देव अपने निकले हुये दोनों दातों से ऊपर उठाये हुये हैं। श्री वत्स चिन्ह अंकित है। बायें तरफ एक पुरुष की प्रतिमा अजलिमुद्रा में उत्त्किर्ण है। सम्भवत किसी देव की हो जो विष्णु से पृथ्वी को बचाने की प्रार्थना कर रही है। गुप्तकाल की उदयगिरी (विदिशा म० प्र०) प्राप्त वराहदेव की प्रतिमा बड़ी ही विशाल एवं ओजपूर्ण निर्मित है। मानवशरीर वराहमुख भुवत वराहदेव बनमात्मा धारण किये हुये हैं। बायें कंधे पर पृथ्वी को अपने दातों से ऊपर उठाये हुये उत्त्किर्ण है। नीचे नाग-देवता अजलिमुद्रा में निर्मित है। कतार में देवों की मूर्तियाँ हैं जो विष्णु के स्तुति में लीन हैं। विष्णुधर्मोत्तर पुराण में नृवराह को ध्यान में कपिल के समान दो भुजाओं से मुक्त बनाने का निर्देश हुआ है। (वि० घ० वृ० ख० 3) मत्स्यपुराण में दातों के अग्रभाग पर कमलयुक्त विस्मयोत्कुलवदना पृथ्वी को ऊपर बनाने का निर्देश हुआ है। पृथ्वी का दाहिने हाथ कटि पर स्थित हो। कूर्म तथा नागेन्द्र के मस्तक पर महावराह का एक चरण अवलम्बित हो। लोकपाल गण स्तुति करते हुये चारों ओर बनाये गये हों ऐसा कहा है। उदयगिरी की यह वराहदेव की प्रतिमा मत्स्य पुराण के वर्णन के अनुसार ही उत्त्किर्ण है। यह प्रतिमा गुप्त सम्वत् 82 अर्थात् 403 शताब्दी की, चन्द्रगुप्त द्वितीय महान विजय के उपरान्त बनाई गई है। इसी तरह एरण, दमोह, प्रयाग आदि स्थानों से वराहदेव की कई प्रतिमाएँ प्रकाश में आई हैं। आदि वराह के साथ ही साथ पशुवराह के रूप में भी विष्णु के वराह अवतार की कला में अभिव्यक्ति हुई है। इसका एक सुन्दर रूप एरण (म० प्र०) से प्राप्त है जो गुप्त काल का ही है।

विष्णु के नरसिंह अवतार की पौराणिक कथा हिरण्यकश्यप और उसके पुत्र प्रह्लाद से जुड़ी है। मत्स्यपुराण में नरसिंह को आठ भुजाओं से युक्त अति भयानक सिंहासन बनाने का उल्लेख है। मुख, आँखें फैली हुई हों। कानों तक जटाएँ तथा हिरण्यकश्यप दैत्य को फाड़ते हुये प्रदर्शित करनी चाहिये। पेट में उसकी आँतें बाहर गिर गई हों, मुख से रुधिर बह रहा हो, भूकृति बहुत तिरछी आँखें अति विकराल हों, ऐसा वर्णन प्राप्त है। (म० प्र० 260, 31, 35) विष्णु के वराह अवतार की प्रतिमाएँ काशी, भारत कला भवन, बेसनगर, एरण, बिहार, आदि, उदयगिरी गुफा न० 12 में उत्कीर्ण हैं।

विष्णु का वामन त्रिविक्रम अवतार की कथा बली से जुड़ी है। विष्णु के वामन का अवतार लेकर बली से तीन पग भूमि दान में मागा था। विष्णु, वायु, ब्रह्माण्ड पुराण के अनुसार विष्णु ने बली से भिक्षा मागी थी तथा त्रिलोक को प्राप्त कर उनका घमण्ड तोड़ा था। विष्णु के इसी रूप को कला में दिखाकर उनके वामन-त्रिविक्रम अवतार का आभास कराया गया है। मुंडेरवरी (बिहार) से प्राप्त प्रतिमा के दाहिने हाथ में कमण्डल तथा बायें हाथ में छत्री लिये हुये बड़े ही सजीव रूप से दर्शाया गया है। ब्रह्मचारी रूप में मुद्राकृति सौम्य भाव में दृष्टव्य है। विष्णु के इस अवतार का शिल्पांकन मथुरा में भी हुआ है। वामन पेर ऊपर उठाकर पृथ्वी को मापने में तीन उत्कीर्ण है।

विष्णु, वायु और ब्रह्माण्ड पुराण में विष्णु का राम के रूप में अवतार, रावण के वध हेतु हुआ है। विष्णुधर्मोत्तर पुराण में दधरथ पुत्र राम, एव सत्वमण को राजलक्ष्मी से सम्पन्न करने का विधान है। इनके इसी भाव को कला में बड़ा ही सजीव शिल्पांकन हुआ। प्रामाणिक रूप से राम अवतार अर्थात् रामकथा का शिल्पांकन गुप्तकाल से ही प्रारम्भ होना है। राम कथा के अनेक रूप अहिल्या उद्धार, राम वन गमन, सूपणखा प्रसंग, सीता हरण, ऋष्यमूक पर्वन, सीता की खोज आदि देवगढ़, बनारस नचना (सतना म० प्र०) चौसा बिहार, भिन्ड आदि स्थानों से प्राप्त हैं जो, भारत कला भवन, पटना संग्रहालय आदि संग्रहालयों में प्रदर्शित हैं। यह उल्लेखनीय है कि साहित्य में दाशरथी राम के साथ ही साथ परशुराम का भी उल्लेख है पर परशुराम की गुप्तकाल तक कोई भी प्रतिमा ज्ञात नहीं है।

पौराणिक साहित्य में कृष्ण-बलराम का उल्लेख बड़े ही विस्तार के साथ हुआ है। विष्णु, वायु, ब्रह्मा, मत्स्य पुराणों में कृष्ण अवतार कम वध हेतु

माना गया है। महाभारत में युधिष्ठिर कृष्ण का गुणगान करते हुये विष्णु के रूप में उन्हें देखते हैं। (शान्ति पर्व० 43) अष्टाध्यायी में कहा गया है कि वामुदेव के आराधना करने वालों को वामुदेव कहा जाता है। यह उल्लेखनीय है कि पुरातत्त्व एवं कला में कृष्ण का प्रामाणिक रूप राम-कथा से पूर्व प्राप्त है। घोमुण्डी (राजस्थान) में सकयेंण वामुदेव की प्रजा का उल्लेख है। बेमनगर का हेलियोडोरस का गरुडचक्र भी ज्ञातव्य है। मथुरा से वामुदेव के प्रति भक्ति के प्रमाण जनाब्दी ई० पू० में मिलने लगता है। कचामे कृष्ण का शिल्पाकन कुषाण कला में मिलता है। हमका एक सुन्दर दृष्य मथुरा सप्रहालय में दर्शनीय है जहाँ वामुदेव टोकरी में लिये कृष्ण को यमुना पार करते उठे गये हैं। इसी प्रसंग में सखनऊ सप्रहालय में प्रदर्शित बलराम की मूर्ति भी उल्लेखनीय है। बलराम तीन कलगियों का मुकुट, बायें कान में कुण्डल, चतुर्भुजी गदा एवं मूसल धारण किये हुये हैं। दो भुजी में मद्य एवं चक्र लिये हुये हैं परम्परा में नमस्कार मुद्रा में नेमिनाथ के पार्श्वंबर के रूप में प्रस्तुत है। (म० स० 34 2844) कृष्ण की कई गुप्तकामीन प्रतिमाएँ देवगढ़ से प्राप्त हैं। देवकी द्वारा कृष्ण को वामुदेव के गोद में देना, वामुदेव द्वारा कृष्ण का यशोदा को देना, नन्द यशोदा की गोद में बलराम-कृष्ण का सिया रमन, गोवर्धनधारी आदि रूप में कृष्ण दृष्टव्य हैं।

दशावतार सूची में हयग्रीव का उल्लेख नहीं है किन्तु विष्णुधर्मोत्तर पुराण में हयग्रीव का उल्लेख वेदों के उद्धार के प्रसंग में हुआ है। भारत कला भवन (काशी) में इनकी एक चतुर्भुज प्रतिमा दृष्टव्य है। इनके दाहिने हाथ में गदा एवं चक्र है। मोठे हुये बायें हाथ में 'सम्भवतः' जलपात्र है। अश्वमुख युक्त हयग्रीव उत्किर्ण है। हयग्रीव का शिल्पाकन विष्णु की विश्वरूपी प्रतिमाओं के साथ भी हुआ है।

विष्णु एवं उनके अवतार के साथ ही साथ गुप्त कला में विष्णु के वाहन पत्नीराज गरुड अपने स्वाभाविक रूप तथा मानवी मूर्धाकृति में उत्किर्ण किये जान लगे। म नव रूपन गरुड का बड़ा ही सुन्दर रूप देवाड के गजेन्द्र मोक्ष इत्यत्र देखा जा सकता है। इसी प्रकार आयुध पुरुष, चक्रपुरुष एवं गदा देवी का रूप कला में प्रथम बार हुआ है। कहा जा सकता है कि गौराणिक साहित्य में जो विष्णु स्वरूप चित्रित किये गये, उनके मूर्तियन विधान का भारताय शिल्पी न बड़ ही मूल्य वृत्त से अपने शिल्प में स्थान दिया है। छर्ना की नोक और सटीक हथौड़े की चोट से उस स्वरूप को साकार किया

जिसकी अभिव्यक्ति पुराणों में हुई है। भारतीय साहित्य एवं पुराण भारतीय शिल्पों के लिये प्रेरणा स्रोत थे। लेखनी के साथ ही साथ छेनी और हथौड़े भारतीय कला के अभिव्यक्ति में सहायक हुए। सर्वगुण सम्पन्न भारतीय शिल्पी की यह विशेषता है कि उसने आचार्यों की लेखनी के साथ ही अपने आयुध छेनी और हथौड़े को उस से जोड़ दिया है। पुराणों का अध्ययन प्रतिमा-शास्त्रीय दृष्टि से बड़ा ही महत्वपूर्ण है। भारतीय कला के अध्ययन में पुराण बड़े ही सहायक है सिद्ध होते हैं।

पौराणिक जात-धर्म और विश्वात्मता

आचार्य दुष्येन्द्र कुमार

विश्वेश्वरो त्व परिपाति विश्व दिग्बानिना धारयतीति विश्वम् ।
विश्वेश्वन्ता भवती भवन्ति विश्वाद्यग ये स्वयि भवन्तिना ॥

(सभी की समन्वित शक्ति का नाम ही देवी या शक्ति है ।)

हमारे देश की सांस्कृतिक धरोहर को अक्षुण्ण बनाये रखने में पुराणों का अनूत्प योगदान रहा है । पुराणकारों ने भारतीय जनमानस का नजदीकी से देखा और समझा था । तदा उनकी भावनाओं को एक चिन्तन शैली प्रदान की थी । भारतीय मानवता को हिमालय से कन्याकुमारी तक तथा मृदुर द्वारका से लेकर पुरी तक प्रवहमानता तदा चिन्तनता प्रदान की थी । शास्त्रीय ज्ञान की परिपक्वता तथा जनमानस की जीवनता—दानों की ही पुराणकारों ने अपनी कृतियों में समाहित किया था । यही कारण है कि पश्चिम के विद्वानों तथा शास्त्रीय आचार्यों द्वारा चिरकाल तक उल्लिखित करने पर भी पुराण, हमारी सभ्यता, हमारी चिन्तन छाप, हमारी साहित्यिक शक्तिविधियों तथा जनमानस के दिलों तथा घरों पर—अपना अक्षुण्ण प्रभाव बनाये हुये हैं । पुराण में कथा-माध्यमों तथा प्रतीकों द्वारा चिन्तन की उल्लासों को गरम, रचिहार तथा हृदयगम्य बना कर हमारे सामने प्रस्तुत करते हैं तथा जीवन की सज्जना का आधार देती हैं । मन्त्र, महाकाव्य, तथा इतिहास, कविता आदि जीवनमूल्यों को सुरपदों में ढल कर निज की मलाह रूप में प्रस्तुत करते हैं । पुराणकारों की दृष्टि यही नहीं सृष्टिचिन्तन है, पूरे भारत की ही सही अनितु दिग्द की एक समग्र एक समन्वित रूप में देखने की शक्ति है ।

पौराणिक जातधर्म इसी समग्र दृष्टि की उत्पत्ति है, तथा समन्वित शक्ति का परिचायक है । मार्कण्डेय पुराण का देवी माहात्म्य—आरम्भ में उक्त एक देवी की इसी रूप में परिचयापित करता है । पुराण में देवी वही है या = सर्व-भूतेश्वरिणी' है । रूप जो चाहे आन दे सकते हैं । देवी माहात्म्य पंचम अध्याय में सप्तमा पचास श्लोकों में देवी के उन विभिन्न रूपों की परिकल्पना की है—

जिनमें मानवमन उसे स्वीकार कर सकता है, या करना चाहेगा। देवी को विश्व का भरण पोषण करने वाली बनाया गया है। ऐसा कोई प्राणी नहीं जो माना के दुलार को, प्यार को, चाह को भुला सके। यद्यपि सभी पुराणों में देवी या शक्ति का वर्णन ग्युनाधिक्य उपलब्ध होता है, परन्तु कुछ पुराणों में उसकी महिमा यत्र तत्र सर्वत्र दिम्बनाई पड़ती है। जिनमें—मार्कण्डेय पुराण, भागवत पुराण, स्कन्द पुराण, कूर्म पुराण, वामन पुराण, विष्णु पुराण, मत्स्य पुराण, आदि हैं। देवी भागवत तो है ही—शक्तिपरक पुराण, जो हिण्डिमनाद करता है—‘सर्वे शाक्ता विद्या प्रोक्ता। देवी भागवत पुराणकार ने तन्त्रसम्प्रदाय के उन सभी तत्त्वों को शाक्तधर्म में अलग कर दिया है—जिनमें नैतिकता के उन्मूलन का डर था। चरित्र के पतन का, चिन्तन के अवपूल्य का, जीवन मूल्यों के हानि का अवकाश ही नहीं दिया है।

व्यक्ति की अहंकारमय ऊँचाइयों का नाम ‘राक्षस’ होता है, ऐसा पुराण कहता है। चाहे वह शुम्भ हो, महिषासुर हो, चाहे मधुकैटव हो। वे दूसरे की उन्नति स्वतन्त्रता, सुख-शान्ति तथा स्वाधिमान देख नहीं सकते हैं। प्रत्येक अच्छी वस्तु उनकी हानी चाहिए। प्रत्येक सुन्दर कन्या उनकी उपभोग्य होनी चाहिये। प्रत्येक बलवान् व्यक्ति उनकी सेवा में तत्पर होना चाहिये—यही तो वृत्ति है जिसे पुराणकार राक्षसी वृत्ति कहता है तथा जिसके उन्मूलन के लिये देवी जन्म लेती है या घराघात पर अवतरित होती है। मार्कण्डेय पुराण के अनुसार देवी वह विष्णु नहीं या क्षीरसागर में सोना रहता है तथा कभी कभी घराघात पर आता है दबी वह शिव नहीं जो कैलाश की ऊँचाइयों में नीचे आता ही नहीं या आता है तो मशर का प्रतीक बन कर ही आता है। देवी वह शक्ति है जो विष्णु और शिव में भी है—यह ही मान्य है प्राणी हर पदार्थ में है। प्राण की मायवत्ता का नाम देवी है। वह शिव का शिवत्व है तथा उसके बिना शिव भी शिव है।

शिव शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तेः प्रभवितुम् ।

ममार की ऊँचाइयाँ—अर्थात् पवनो पर रहत हुए (पावती) भी वह सबसे ज्यादा नजदीक है। ऐसा कोई दुर्गम प्रदेश नहीं—जहाँ देवी न रहती है—इर्माणिए ना दुर्गा कहलाती है। वह किसी की कमजोरी नहीं तभी तो वह शक्ति है। शक्तिमान् की शक्ति वही है—चन्द्रमा की चादनी की तरह, अग्नि के ताप की तरह। वह हनन, हानि माय रहती है—अना होन का प्रयत्न ही नहीं—वही तो जीवताघातिता है। वह ना व्यक्तिगत स्तर पर शक्ति का ऐक्य है।

समष्टिगत रूप में भी देवी किसी एक की शक्ति का नाम नहीं—जिससे वह व्यक्ति अहंकार कर सके। वह तो सभी देवताओं की समन्वित शक्ति का रूप है। जिन देवताओं को अभिमान हो गया था उनकी परीक्षा (या गर्वहरण) का संकेत केनोरनिषद् देता ही है। देवी तो ऋग्वेद के इन शब्दों के साथ अवतरित होती है।

‘अहं राष्ट्री सङ्गमनी वसूनाम्’। वागाम्मणी सूक्त

ऋग्वेद की यह उक्ति वाग् देवता की कि वह ‘राष्ट्री’ है कितनी सार्थक है। (धन तो मिले पर विदेशों से नहीं अपितु राष्ट्र से—यह कामना होनी चाहिए प्रत्येक व्यक्ति की—नैता की) पता नहीं उस समय ‘राष्ट्री’ का क्या अर्थ रहा होगा परन्तु आज के सन्दर्भों में—अत्यन्त ही सार्थक है। शक्ति की उद्घोषणा कि मैं राष्ट्रीय हूँ तथा शक्ति का मूलस्वरूप धन भी मैं ही हूँ, बहुत ही अच्छा सम्बन्ध है। तभी तो निरुक्त में देवी का आदेश मिला—विधाविद को ‘शिवधित्येऽस्मि—’ मेरी सुरक्षा तथा विकास में तेरा हित है। ‘निधिपाय ब्रह्मन्’ जो मेरी रक्षा कर सके ऐसे व्यक्ति को मुझे हस्तान्तरित करते चलो, सभी जीवन की सार्थकता है—‘वीर्यवती यथास्याम’। अथर्वना ही जीवन में काफ़ी नहीं होती अपितु सार्थकता ही जीवन की सफलता होती है। वही शक्ति का जीवन्त रूप है।

महिषासुर सङ्ग्राम में पुराण दिखाता है कि सभी देवता एकत्र होते हैं—तथा कामना करते हैं—राजसौ पर विजय की। तदनन्तर सभी देवताओं के अग्र से देवी प्रकट होती हैं तथा सभी देवता स्तुति करते हैं। अपने-अपने अस्त्र प्रदान करते हैं—देवी को, अपना अपना प्रभाव देते हैं तथा अपनी सामर्थ्यानुसार धन एवं वैभव प्रदान करते हैं। बुध्दय्य दुर्गासप्तशती चतुर्थ अध्याय—

यथा यह कथानक नहीं बता रहा कि देवताओं की समन्वित शक्ति—देवी कहलाती है। सभी देवताओं के तेज अपनी अपनी अलग पहचान न रख कर एक नयी शक्ति के रूप में उभर कर प्रत्यक्ष आते हैं। राजनेतिक सत्ता हस्तान्तरण के लिये क्या यह आवश्यक नहीं है। महिषासुर जैसे विश्वजयो शक्ति का नियमन सभी सम्भव हो सकता है जब सभी अच्छे स्वल्प बाने देवता या लोग एकत्रित होकर कार्य करें—संगठित रहें। पुराणकार ने इस प्रसंग के माध्यम में हम एक नयी दृष्टि, नयी दिशा प्रदान की है। विश्वेश्वरी त्व परिपामि विश्वम्।

देवी की स्थापना दिखाने के लिए पुराणकार ने निम्न विशेषण दिए हैं। सवमन्त्रमयी, सर्वविद्या, सर्वशास्त्रमयी, सर्वस्त्रधारिणी, सर्वदानवधानिनी,

सर्ववाहन वाहना, ब्रह्मवादिनी, सर्वशेष—ममन्विता, सर्वामरामुपिता, मानर-
सर्वा, सर्वकाम प्रदायिनी, सर्वयता—आदि ।

- 1 देवी को सब कामों का करने वाली कहा गया है । देवि त्व भक्त मुनये-
सर्वं कार्यं विष्ठादिनी । अर्थात् वह भक्तों के नजदीक है और उनका प्रत्येक
कार्य सम्पन्न करती है ।
- 2 वह हमेशा ही कोमलचित्त वाली हैं ।
सर्वोत्कारकरणाय सदाद्रुचिता ।
- 3 सर्वमंगलप्रदायिने शिवे सर्वोपसाधिके ।
अर्थात् वह सभी प्रकार के मंगल प्रदान करने वाली हैं तथा सभी प्रयोजन
सिद्ध करती है ।
- 4 वह सभी के कष्ट दूर करती है । सभी के स्वरूप में स्थित है, तथा सभी
शक्तियों से विभूषित हैं ?
सर्वस्पातिहरे देवि नारायणी नमोस्तुते ।
सर्वेश्वरुणे सर्वेशे सर्वशक्ति-समन्विते ॥
- 5 सारी बाधाओं को हान्य करती है तथा सारे जगत् की स्वामिनी है ।
सर्वबाधा प्रथमतः त्रैलोक्यस्याखिलेश्वरी ॥

देवी का यह रूप—आज की पाठियों का सम्मिश्र रूप प्रतीय है —

देवी माहात्म्य के तीसरे चरित्र में देवी एक ही कही गयी है । परन्तु
विभिन्न देवताओं की शक्तिया अपनी-2 पहचान रखकर देवी के पास आकर
छड़ी हो गयीं । ब्रह्मा के शरीर से ब्रह्माणी, विष्णु से वैष्णवी, वाराह से
वारहणी, इन्द्र से इन्द्राणी, नरसिंह से नारसिंही, कुमार में कौमारी, महेश
माहेश्वरी तथा देवी के शरीर से चामुण्डा या शिवदूती उत्पन्न हुई तथा इन
सभी देवियों ने समावृत्त महादेवी—बुद्ध करने गयी । ये सभी देविता—अरुने-
अरुन देवताओं के स्वरूप, जामुघ, भुयग, शक्ति एवं वाहन आदि के साथ सम्पन्न
हुई थीं—और बाद में सभी देवी के शरीर में समाविष्ट हो गईं ।

एतन्मिन्नन्तरे भूय विनाशाय सुरक्षितान् ।

भवापामरमिहानामनि वीर्यवगविना ॥

ब्रह्मेश गृह् विष्णुना तथेन्द्रम् च शक्तम् ।

शरीरेभ्यो विनिष्कृत्य तद्वर्णैश्चण्डिका ययु ॥

यस्य देवस्य यद्वर्य यथाभूतवाहनम् ।

तद्देव हि तच्छक्तिरुगान् यद्भुमाययी ॥

- 1 हुसपुस्तविमानाद्ये साक्षसूत्रकमण्डलु ।
आयाता ग्रहाण शक्तिर्ब्रह्माणो साभिधीयते ॥
- 2 माहेश्वरो वृषारूढा त्रिशूलधरधारिणी ।
महाहिवलयो प्राप्ता चन्द्ररेखाविभूषणा ॥
- 3 कौमारी शक्तिहस्ता च मयूरवरवाहना ।
योद्धुमम्यामयो दैत्यानम्बिका गुरुरूपिणी ॥
- 4 तथैव वैष्णवी शक्ति गरुडोपरि सस्थिता ।
शङ्ख चक्र गदा शार्ङ्गं खड्गं हस्ताभ्युपायवो ॥
- 5 यज्ञ काराहमतुल रूप या विभ्रतो हरे ।
शक्ति साध्यायवो तत्र वाराही विभ्रती तनुम् ॥
- 6 नारसिंही नृसिंहस्य विभ्रती सद्गुण वपु ।
प्राप्ता तत्र सटाक्षेप सिप्तनक्षत्रसहस्रि ॥
- 7 चण्डहस्ता तथैवेन्द्री गजराजोपरिस्थिता ।
प्राप्ता सहस्रनमना यथा शत्रुस्तथैव सा ॥
- 8 ततो देवी शरीरात्तु विनिष्क्रान्ता विभीषणा ।
चण्डिका शक्तिरत्पुक्ता शिवाशक्ति निनादिनी ॥
ब्राह्मी-माहेश्वरी चैन्द्री कौमारी वैष्णवी तथा ।
चामुण्डा चैव वाराही सप्तमीश्व पुरुषावृति ॥

इस प्रकार सभी देवताओं की शक्तियाँ अपनी स्वरूप भलग रखते हुए भी देवी के साथ अमाय के विराध में युद्ध को तत्पर रहती हैं। सभी दानवों का, दुर्घप शक्तिन-शालियों का, राक्षसों का, ममाज विरोधियों का सहार होना है, एवं साराज का, दश का, विश्व का तथा मानव मान का वरदान होना है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में वर्णित अलकारो का विवेचन

डॉ० रविशंकर नागर

पुराणों का प्रतिपाद्य यद्यपि सृष्टि, राजवश, देव, तीर्थ, व्रत आदि धार्मिक विषय रहे हैं, तथापि भारतीय विद्या के सब-विषय सग्रहागार के रूप में पुराणों में व्याकरण, दर्शन, संगीत, नृत्य, नाट्य एवं काव्य विषयों का भी विवेचन उपलब्ध होता है। अग्निपुराण तथा विष्णुधर्मोत्तर पुराण में काव्यशास्त्र सम्बन्धी अलकार, रस आदि विषयों का विवेचन है जिनमें से विष्णुधर्मोत्तरपुराण में वर्णित अलकारों का प्रस्तुत निबन्ध में विवेचन प्रस्तुत किया गया है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण की विषय-सूची के अध्ययन से स्पष्ट होता है कि इस पुराण में तृतीय खण्ड के चतुर्दश अध्याय में, जिसका नामकरण अलकाराध्याय है, अनुप्रास, यमक, रूपक, ध्वारिक, श्लेष, उत्प्रेक्षा, अर्थान्तरन्यास, उपन्यास, विभावना, अनिशयोक्ति, स्वभावाक्ति, यथान्यास, विशेषाक्ति, विरोध, निन्दा-स्तुति, निदर्शन, अनन्वय—इन 17 अलकारों का विवेचन है।

उपर्युक्त अलकारों के विवेचन तथा क्रम निर्देश व पीछे क्या मौलिक आधार है, यह स्पष्ट नहीं होता। इन अलकारों के विवेचन क्रम तथा परिभाषाओं से अनुमान लगाया जाता है कि या तो अलकार-शास्त्र में निश्चयपूर्वक वर्णित उपर्युक्त अलकारों का विष्णुधर्मोत्तरपुराण में मूल निहित है जहाँ से वे परवर्ती अलकारशास्त्र में विकसित, परिवर्तित तथा परिवर्धित हुए अथवा विष्णुधर्मोत्तरपुराणकार ने किसी याज्ञनिक या क्रम या स्वरूप का ध्यान रखे बिना ही उपर्युक्त 17 अलकारों का मनमाने ढंग में प्रतिपादन कर दिया।

प्राचीन साहित्य वैदिक वात्सल्य में लेकर रामायण, महाभारत काल तक कविगणों ने अलकारों का व्यापक प्रयोग किया है। इस प्रकार लक्ष्यग्रन्थों में अलकारों की प्रतिष्ठा वैदिक काल से ही हो गई थी। उपमा का उल्लेख यास्क,

पाणिनि आदि प्राचीन भाषाविदों ने भी किया है। भाषाशास्त्र को सब विद्याओं का मूल माना गया है तथा संस्कृत के वाक्यशास्त्र पर व्याकरणशास्त्र का गगनक प्रभाव है ही। इस दृष्टि से अलंकारों की जननी माने जाने वाली उपमा का शास्त्रीय दृष्टि से विवेचन हमें सर्व प्रथम यास्क प्रणीत निरुक्त एव महा-श्रव्याकरण पाणिनि एवं पतञ्जलि की कृतियों में उपलब्ध होता है। अलंकारों के शास्त्रीय विवेचन को यह परम्परा बरसाती नदी की धारा के समान कभी सहसा प्रकट हो जाती है और कभी निरन्तर सुप्त, क्योंकि यास्क के बाद भरतमुनि के नाट्यशास्त्र तक की अवधि में अलंकारों का शास्त्रीय विवेचन बहुत कम उपलब्ध होता है। यास्क के बाद भरतमुनि ने नाट्यशास्त्र में यमक, उपमा, दीपक, रूपक इन चार अलंकारों का उल्लेख किया है।

भामह के समय से अलंकारों का विधिवत् विवेचन हुआ तथा उनकी संख्या में भी वृद्धि हुई। परन्तु प्रश्न यह है कि यास्क से भरत तथा भरत से भामह तक काल के इस विस्तृत अन्तराल में अलंकारों का शास्त्र में विवेचन सुप्त क्यों है? और एक प्रश्न यह भी है कि भरत द्वारा प्रतिपादित चार अलंकारों से भामह तक आते-आते अलंकारों की संख्या में कई गुना वृद्धि कैसे हो गई? अलंकारों के विवेचन की इस टूटी हुई कड़ी को कैसे जोड़ा जाए? ऐसे अनेक प्रश्नों के समाधान के लिए विष्णुधर्मोत्तर पुराण का अलंकार अध्याय ध्यान देने योग्य है।

पुराणों का समय यद्यपि इदमित्थम के रूप में निश्चित नहीं लिया जा सकता तथा पुराणों के रचनाकाल के विषय में विद्वानों की विभिन्न धारणाएँ हैं। फिर भी इतना तो निश्चित है कि अलंकारतन्त्र के प्रजापति के रूप में समादृत तथा सव्यप्रतिष्ठ भामहोचार्य के वाक्यालंकार से पूर्व तो विष्णुधर्मोत्तर पुराण की रचना हो ही चुकी होगी। भारतीय संस्कृति के प्रथम प्रतिष्ठापक गुप्तवंशी सम्राटों के समय में यदि पुराणों का प्रतिष्ठा काल माना जाए, तब भी भामह के वाक्यालंकार में अनेक अनभिज्ञताएँ पूर्वं विष्णुधर्मोत्तर पुराण की रचना हो चुकी थी। इस दृष्टि में भरत तथा भामह के मध्य अलंकार विवेचन की जो जोई हुई कड़ी है उस विष्णुधर्मोत्तर पुराण के अलंकार विवेचन में जोड़ा जा सकता है। अतएव प्रस्तुत निबंध में विष्णुधर्मोत्तर पुराण में प्रतिपादित 17 अलंकारों के स्वरूप का विश्लेषण तथा उनका परवर्ती अलंकारों से पूर्णपर सम्बंध निरूपित करने का प्रयास है।

(1) अनुप्रास

एकैकस्य तु वणस्य विन्यासो य पुन पुन ।

अर्थगत्या तु सख्यातमनुप्रास पुरातनं ॥

इत्यर्थं तत्कृत राजन् ग्राम्यतामुपगच्छति ।

अन्य अलंकारिकों के अनुप्रास लक्षण के समान पुराणकार भी वर्ण साम्य या वर्णवृत्ति को अनुप्रास का बीज मानता है जिसे अपने पुन पुन वर्णविन्यास के रूप में परिभाषित किया है। परन्तु 'अर्थगत्या तु सख्यातम्' वचन नितान्त निर्वचनीय है। अर्थ के अनुसार वर्णों का विन्यास काव्य में सौन्दर्य लाना है। पुराणकार के इस मन्तव्य को मम्मट ने अधिक स्पष्ट किया है जब उन्होंने अनुप्रास की व्याख्या में 'रसगन्धमुगत प्रकृष्ट म्यास' वृत्ति में उल्लेख किया। वर्णों की आवृत्ति रसानुबल होने पर शोभादायक होती है। सम्भवतः यही वान पुराणकार अर्थगत्या से संकेतित कर रहे हैं। इसके अतिरिक्त यह बात भी ध्यान देने योग्य है कि अनुप्रास में वर्णवृत्ति रोचक होने पर भी यदि अत्यन्त की जाए तो वैरस्य को उत्पन्न करती है। अतः अनुप्रास के प्रयोग में कवि की सीमा से बधा रहना चाहिए। अन्यथा काव्य का अलंकार न होकर ग्राम्य होने से दोष बन जाएगा। उसका उल्लेख पुराणकार ने 'ग्राम्यतामुपगच्छति' से किया है।

(2) यमक

शब्दा समानानुपूर्व्या यमक कीर्तित पुन ।

आदौ मध्ये तथैवान्ते पादस्य तु तदिष्यते ॥

सदृष्टक समुद्राख्यौ तथैव यमकी मनी ।

समस्तपादयमक दुष्कर परिकीर्तितम् ॥

शब्दों की समान आनुपूर्वी यमक अलंकार है। इसके कई भेद हैं। यमक पद्य के आदि, मध्य तथा अंत में हो सकता है। परन्तु पद्य के सभी पादों में यमक की निवृत्ति अत्यन्त कठिन है। रसमञ्ज आचार्य आनन्दवर्धन ने छन्दो-लोक के द्वितीय उद्योत में यमक के प्रयोग के विषय में महाकविओं का अत्यन्त सावधान किया है क्योंकि यमक का प्रयोग कष्ट साध्य होता है। इनके बिनाह के लिए कवि का काव्य में रसगन्धिम के प्रमुख लक्षण से हट कर सूखे प्रशम करना पड़ता है। इससे रसप्रतीति में भग होता है। अतएव पुराणकार ने यमक को विशेष रूप से समस्तपाद यमक को दुष्कर कहा है।

(3, 4) रूपक, व्यतिरेक

उपमानेन तुल्यत्वं उपमेयस्य रूपकम् ।

रूपकाम्यधिकं नाम तदेवंकगुणाधिकम् ॥

गुणानां व्यतिरेकेण व्यतिरेकमुदाहृतम् ।

उपमानविरुद्धं च गुणैस्तदपरं मतम् ॥

उपमेय की उपमान से तुल्यता रूपक अलंकार है। परवर्ती आलंकारिकों जैसे मम्मट इत्यादि प्रतिष्ठित आचार्यों ने रूपक अलंकार के विवेचन में अभेद शब्द की प्रधानता दी है तथा रूपक के सप्तम में स्पष्ट कहा है— "तद्वत्त्वकमभेदो य उपमानोपमेययो"। परन्तु पुराणकार ने रूपक के विवेचन में 'तुल्यता' शब्द का प्रयोग किया है, जो इसे उपमा के समीप ले जाता है। इस प्रकार रूपक के विवेचन में पुराणकार परवर्ती आलंकारिकों से भिन्न मत रखते हैं जिससे प्रतीत होता है कि पुराणकार में पूर्व अलंकारों के स्वतन्त्र विवेचन में परिवर्तन, परिवर्धन हो रहा था और पुराणकार के समस्त एक ऐसी परम्परा थी जो सम्भवतः उस परंपरा से भिन्न थी जिसके आधार पर मम्मट, धर्म्यक तथा विश्वनाथ आदि आचार्यों ने रूपक अलंकार का स्वतन्त्र निर्धारित किया। सम्भवतः अलंकारों के विवेचन की कई धाराएँ रही हों जिनमें पुराणकार की परम्परा सुप्त हो गई और एक ही परम्परा शेष रह गई जिसके आधार पर परवर्ती आलंकारिकों ने रूपक अलंकार के सप्तम और अभेद की प्रधानता दी।

आगे व्यतिरेक अलंकार को स्पष्ट करते हुए पुराणकार कहते हैं कि जब उपमेय की उपमान से तुल्यता एक गुणाधिक हो जाती है तब 'रूपकाम्यधिक' कहलाती है। और जब इन्हीं गुणों का व्यतिरेक अर्थात् उपमान की अपेक्षा उपमेय में आधिक्य हो जाता है, तब इसे व्यतिरेक कहते हैं। जब उपमान विरुद्ध गुणों का उपमेय में प्रदर्शन हो तो वह अन्य व्यतिरेक होता है। व्यतिरेक के इस विवेचन से स्पष्ट है कि परवर्ती आलंकारिकों के समान पुराणकार को भी उपमेय में उपमान से गुणों का आधिक्य अभीष्ट है। परन्तु व्यतिरेक का विषय विभाग स्पष्ट नहीं? इस विभाग का व्यतिरेक के परवर्ती विभाग से तालमेल प्रतीत नहीं होता। इसमें या तो विषय प्रतिपादन की अस्पष्टता अथवा व्यतिरेक के विवेचन की किसी सुप्त परम्परा का सकल मिलता है।

(5) श्लेष

द्विभ्यर्थं वाचकं शब्दं श्लेष इत्यभिधीयते ।

श्लेष अत्यधिक जटिल अलंकार है। परवर्ती आचार्यों ने इसका विकट उदाहरण दिया है तथा इसके अनेक भेदों का उल्लेख किया है। श्लेष मूलतः शब्द का अलंकार है या अर्थ का यह विषय भी अत्यन्त गम्भीरता से विवेचन किया गया है। परन्तु पुराणकार श्लेष के महत्त्व के विषय में मीन है। उन्होंने श्लेष का सामान्य लक्षण कर दिया कि जब वाचक शब्दों से दो या तीन अर्थों की प्रतीति हो, तब श्लेष अलंकार होता है। श्लेष की यह परिभाषा मूलतः सभी परवर्ती आलंकारिकों के श्लेष के लक्षण में देखी जाती है। परन्तु यमक के भेदों की ओर जैसे पुराणकार ने उल्लेख किया, वैसा श्लेष के विषय में नहीं। हमसे यह प्रतीत होता है कि या तो श्लेष का विकास यमक के बाद हुआ जैसा कि परवर्ती आचार्यों भी यमक के उपरान्त ही प्रायः श्लेष का विवेचन करते हैं अथवा पुराणकार के समय श्लेष का स्वरूप विकसित हो रहा था जिसका उल्लेख उन्होंने सक्षिप्त परिभाषा के रूप में किया तथा उसकी ओर अधिक ध्यान नहीं दिया। इसके अतिरिक्त अनुश्रुति तथा यमक इन शब्दालंकारों के बाद श्लेष का विवेचन करके रूपक तथा व्यतिरेक इन अर्थालंकारों के बाद श्लेष का वर्णन करने से यह प्रतीत होता है कि पुराणकार श्लेष को शब्दालंकार की अपेक्षा अर्थालंकार मानते हैं। अतएव उसकी गणना अर्थालंकारों के विवेचन के प्रसंग में करते हैं। परवर्ती आलंकारिकों जैसे उद्भट मम्मट टट्टक आदि ने श्लेष शब्दालंकार है या अर्थालंकार इस विषय पर जो गम्भीर चिन्तन किया है, सम्भवतया इसका मूल पुराणकार के श्लेष लक्षण में निहित है।

(6) उत्प्रेक्षा

अन्यरूपस्य चायस्य कल्पना यान्यथा भवेत् ।

उत्प्रेक्षास्यो ह्यलङ्कारः कथितः स पुरातनः ॥

अर्थ की अन्य रूप से कल्पना करना उत्प्रेक्षा अलंकार है। परवर्ती आलंकारिकों ने उत्प्रेक्षा के स्वरूप विवेचन में 'संभावनाम्' पारिभाषिक शब्द का प्रयोग किया है। प्रतीत होता है पुराणकार के भी कल्पना शब्द से संभावना ही अभीष्ट है। अन्य रूप अर्थ की अन्यथा कल्पना उत्प्रेक्षा ही जाती है। यहाँ महत्त्व कल्पना शब्द पर है। कल्पना य जो वस्तु जिस रूप में होती है वैसी नहीं दिखती अपितु वह अन्य रूप में दिखाई देती है। जैसे 'मुख चन्द्र' उत्प्रेक्षा के उदाहरण में मुख मुख के रूप में न दिख कर चन्द्र के रूप में प्रतीत होता है। हम जानते हैं कि मुख चन्द्र नहीं है, फिर भी मुख की चन्द्र के रूप में संभावना करके मुख को चन्द्र मान लेते हैं। इसी संभावना को पुराणकार ने कल्पना कहा है। 'कथितः स पुरातनः' के प्रयोग से प्रतीत होता है कि उत्प्रेक्षा अन्य अलंकारों

की अपेक्षा प्राचीन है क्योंकि इसी अलंकार के लक्षण में पुराणकार ने 'पुरातन' शब्द का प्रयोग किया है जन्म अनकारों में विवेचन में नहीं।

(7) अर्थान्तरन्यास

उपन्यासस्तथान्य स्यात् प्रस्तुताद्य वचिद् भवेत् ।

ज्ञेय सोऽर्थांतरन्यास पूर्वार्थानुगतौ यदि ॥

पूर्व अर्थ का अनुगमन करते हुए उसी के समान किसी अन्य अर्थ का उपन्यास अर्थांतरन्यास अलंकार है। इस परिभाषा से स्पष्ट है कि अर्थांतरन्यास में दो वाक्य होने आवश्यक हैं। पूर्व वाक्य में कवि किसी अर्थ का निर्देश करता है तथा द्वितीय वाक्य में पूर्व वाक्य के अर्थ से भिन्नते जुगते अन्य अर्थ का उपन्यास करता है। इस अलंकार में उपयुक्त परिभाषा के अनुसार प्रस्तुत अर्थ का अनुगमन करने वाले अन्य अर्थ का उपन्यास होता है। अतएव इस अलंकार को अर्थांतरन्यास कहते हैं। इस अलंकार के भी अनेक भेद प्रभेद परवर्ती अलंकारग्रन्थों में वर्णित हैं। परन्तु पुराणकार ने इन भेदों का कोई निर्देश नहीं किया है। इससे प्रतीत होता है पुराणकार के समय में अर्थान्तरन्यास पर श्लेष अलंकार के समान विशद विवेचन नहीं हुआ था।

(8) उपन्यास

उपन्यासेन वान्यस्य यदन्य परिकीर्यते ।

उपन्यासमलंकारः स नरेन्द्र प्रचक्षते ॥

उपन्यास अलंकार की परिभाषा अर्थान्तरन्यास से भिन्नती जुगती है। किसी वाक्य का उपन्यास कर जब उसके अतिरिक्त किसी अन्य वाक्य को कहा जाता है, तब उपन्यास नामक अलंकार होता है। इस अलंकार में अर्थान्तरन्यास अलंकार के समान अन्य के उपन्यास से अन्य का कथन होता है। परन्तु फिर भी दोनों में अन्तर है। अर्थान्तरन्यास में पूर्वार्थ का अनुमान होता है जब कि उपन्यास अलंकार में किसी अन्य के उपन्यास से कुछ अन्य बात कही जाती है। प्रणीत होता है कि पुराणकार के उपन्यास अलंकार में आनन्दवर्धन की वस्तुध्वनि वा योज निहित है। वस्तुध्वनि में भी किसी बात के उपन्यास से कोई और बात कही जाती है। जैसे—

पश्य निश्चलनिष्पदा विसिनीयते राजते बलाका ।

निमग्नमरुतभाजनपरिस्थिता शृङ्गशुक्तिरिव ॥

प्रस्तुत उदाहरण में उपन्यास तो इस अर्थ का है कि सरोवर में कमलिनियों के पत्ते पर निश्चल, निष्पन्द बलाका पक्षी शोभायमान होता है, जो ऐसा

प्रतीत होता है जैसे मरकतमणि के ऊपर श्वेत शङ्खयुक्ति विराजमान हो । परन्तु इस बलाका के अर्थ के उपन्यास के माध्यम से यह अर्थ कहा जा रहा है कि नायक मिथ्या कह रहा है कि वह यहाँ सरोवर के समीप मिलन के सकेत-स्थल पर आया था, सत्य होता तो बलाका पक्षी कमलिनी के पत्ते पर निश्चल निष्पन्द न बैठनी । उसके आगमन से शक्ति होकर अवश्य पक्ष फड़फड़ाती ज़िम्मे आस पास के कमल के पत्ते हिल उठते, जल चञ्चल हो जाता । परन्तु यहाँ ऐसा कुछ भी नहीं हुआ है, सब कुछ शान्त है । न तो जल झुब्झ है और न ही कमल के पत्ते अस्थिर हैं और न ही बलाका के विश्राम की भविष्यता में कोई परिवर्तन आया है । अतः नायक का यह नयन कि वह नायिका के आगमन ने पूर्व ही सकेतस्थल पर मिलन के लिए आ पहुँचा था सर्वथा मिथ्या एक अविश्वसनीय है । साहित्य शास्त्र में यह वस्तु ध्वनि का आदर्श उदाहरण माना जाता है । पुराणकार ने अन्य अलंकारों के समान उपन्यास अलंकार का उदाहरण नहीं दिया अन्यथा उसके विश्लेषण से हम इस दृढ़ निश्चय पर पहुँच सकते थे कि उनके द्वारा प्रस्तुत उपन्यास अलंकार की परिभाषा आनन्दवर्धन की वस्तुध्वनि के अभ्यधिक समीप है । पुराणकार उपन्यास अलंकार की परिभाषा में जब एक अर्थ के उपन्यास से अन्य अर्थ की प्रतीतिका उल्लेख करते हैं, तब निम्नानुसार उनके उपन्यास अलंकार की सीमाएँ वस्तुध्वनि से टकराती हैं और वस्तुध्वनि तथा उपन्यास अलंकार में समावृत्ति प्रतीत होने लगती है । इस दृष्टि से वस्तुध्वनि की उद्भावना में उपन्यास अलंकार पृष्ठभूमि के रूप में अवस्थित प्रतीत होता है ।

(9) विभावना

हेतु बिना विनता प्राप्ता सा तु विभावना ।

कारण निर्देश किए बिना कुछ कहना अथवा ऐसी घटना जो कारण के बिना हो जाए, विभावना अलंकार हो जाता है । इसमें हेतु के बिना विस्तार होता है । सब कुछ होता रहता है पर हेतु के बिना ही । कैसे हो गया, क्यों हो गया इसका पता ही नहीं । मर्षी से शरीर जला आ रहा है । पर क्यों ? क्या कहीं समीप आग लगी है या निदाघ में सूर्य का प्रचण्ड आगप है ? क्या बात है ? कुछ पता नहीं । फिर भी शरीर जल रहा है । अतः हेतु के बिना ही बाह्य हो रहा है । यह बात नहीं कि यहाँ दाह का हेतु नहीं । परन्तु इस हेतु को कवि ने छिपा रक्खा है । वह अनुक्त है । अतएव यहाँ चमत्कार है । वह अनुक्त हेतु है नायिका का विरह, वियोग जो नायक को अग्नि के बिना सूर्य के घाम के बिना भी जला रहा है । उपन्यास अलंकार के बाद विभावना

अलंकार की ध्वनि के समीप जा ठहरता है। समस्त इसीलिए पुराणकार ने उपन्यास अलंकार के पश्चात् विभावना अलंकार का विवेचन किया है।

(10) अतिशयोक्ति

प्रोक्ता चातिशयोक्तिस्तु ह्यतुल्यरूपभागुणं ।

परवर्ती आचार्यों की 'अतिशयोक्ति' की परिभाषा की अपेक्षा पुराणकार की परिभाषा में 'ह्यतुल्य रूपभागुण' यह लक्षण घटक विचारणीय है। इससे स्पष्ट है कि जब सादृश्य की सीमा चरम कोटि तक पहुँच जाती है, तब अतिशयोक्ति हो जाती है। जैसे नायिका के सुन्दर मुख को साक्षात् चन्द्र ही कह देना उपमा के गुणों का अतिशय है। वैसे भी व्यावहारिक दृष्टि से देखा जाए तो किसी नायिका का मुख चाहे कितना भी सुन्दर हो परन्तु उसे साक्षात् चन्द्र कह देना कि चन्द्रमा प्रबल हो गया, बड़ा बड़ा कथन तो है ही। इस उक्ति के अतिशय में मूल है उपमा के गुणों की अतिशयता जिसे पुराणकार ने 'अतुल्य' पद से संकेतित किया है। परवर्ती आलंकारिकों की रूपकातिशयोक्ति में पुराणकार की अतिशयोक्ति की परिभाषा में उल्लिखित 'अतुल्य रूपभागुण' की छाया स्पष्ट प्रतीत होती है। रूपकातिशयोक्ति में भी अत्यधिक सादृश्य के कारण उपमान तथा उपमेय में पूर्ण अमेद हो जाता है। जिससे उपमान उपमेय को अखण्डरूप में आच्छादित कर लेता है।

(11) स्वभावोक्ति

यथा स्वरूपकथन स्वभावोक्ति प्रकीर्तिता ।

जो वस्तु जैसी है उसका उसी रूप में दर्शन स्वभावोक्ति अलंकार है। भाव यह है कि स्वभावोक्ति अलंकार में वस्तु के स्वरूप का यथार्थ वर्णन होता है। अन्य अलंकारों में जब कि कवि की कल्पना का भी पुट होता, वहीं स्वभावोक्ति के कवि वस्तु के स्वभाव की परिधि में ही वर्णन करता है। अतएव आलंकारिकों में स्वभावोक्ति को अलंकारत्व के विषय में बहुत मतभेद है। पुराणकार ने स्वभावोक्ति का सामान्य लक्षण प्रस्तुत किया है। प्रायः परवर्ती सभी आलंकारिकों ने पुराणकार के अनुसार स्वभावोक्ति अलंकार का विवेचन किया है। प्रतीत होता है कि पुराणकार के समय तक कविकी अलंकार को महत्व प्राप्त नहीं हुआ होगा। भामह के समय तक कविकी की प्रतिष्ठा हो चुकी थी। अतएव भामह के विषय में उक्ति प्रचलित है—

“वक्रन्दमेव काव्यानां परा भूयेति भामहः ।”

भामह से प्रेरित होकर आचार्य कुन्तल ने वक्रोक्ति की व्यापकता प्रदान कर उसकी सिद्धान्त के रूप में प्रतिष्ठा कर दी २ अलकारों की चमत्कृति मूल-रूपा वक्रता का वक्रोक्ति में अनुल्लेख सर्वथा विचारणीय है ।

(12) यथासत्य

भूयसाभुपदिष्ठाना निर्वेश क्रमशस्तथा ।

यथासध्यमिति प्रोक्तमलङ्कार पुरातनै ॥

जब अनेक वर्णनीय विषयों का क्रमपूर्वक उल्लेख किया जाए, तब यथासध्य अलकार होता है । इस अलकार में चमत्कार पदार्थों के क्रमशः उल्लेख में होता है । अतएव इस अलकार का नाम यथासत्य है । यथासध्य अलकार की यही परिभाषा प्रकारांतर से या शब्दान्तर से परवर्ती आलंकारिकों ने स्वीकार की है ।

13) विशेषोक्ति

विशेषप्रापणादुक्ता विशेषोक्तिस्तथा नृप ।

पुराणकार के अनुसार विशेष के प्रापण से विशेषोक्ति अलकार होता है । विशेषोक्ति में विशेष पद का प्रयोग महत्वपूर्ण होने के कारण विचारणीय है । 'विशेष' का कारण ही इस अलकार का नाम विशेषोक्ति है जैसे वस्तु स्वभाव-कथन के कारण स्वभावोक्ति तथा वक्रता में कथन के कारण वक्रोक्ति अलकार होते हैं, वैसे ही विशेष कथन के कारण विशेषोक्ति अलकार होता है । यहाँ विशेष का अभिप्राय है, 'कार्यभाव' कारण के होने पर भी कार्य का न होना विशेषोक्ति अलकार में 'विशेष' शब्द का मुख्य अभिप्राय है । अतएव विशेषोक्ति की परिभाषा इस की व्याख्या परवर्ती आलंकारिकों ने इस प्रकार की है—'सत्तु अपि कारणेषु कार्यभावकल्प्य विशेषस्य उक्ति अस्याम् इति विशेषोक्ति ।'

विशेषोक्ति अलकार में चमत्कार इस लिए है कि इसमें कारण होने पर भी कार्य का अभाव रहना है । सामान्य नियम है कि जब कारण उपस्थित हो तो कार्य भी होता है । परन्तु विशेषोक्ति में वैशिष्ट्य यही है कि कारण के विद्यमान होने पर भी कार्य की अनुत्पत्ति रहती है । इसका भाव यह हुआ कि कोई ऐसा बाधक तत्व रहता है जो कारण के होने पर भी कार्य की उत्पत्ति को रोकता है । कवि कार्य के प्रति बन्धक होने हेतु का शब्दों से उल्लेख नहीं करता, उसे अनुक्त ही रहता है जिसे सहृदय स्वयं आहित कर लेते हैं । पुराण-कार के विशेषोक्ति के सस्य में 'विशेष' शब्द के प्रयोग का यह भूढ़ आशय

छिपा हुआ दिखाई देता है। अतएव उनका कथन है कि जब विशेष का प्राप्यण हो, कारण के रहने पर भी कार्याभाव का प्रतिबन्धक कोई विशेष हस्तु अनुक्त रूप में छिपा हो, तब विशेषोक्ति अलंकार होता है।

(14) विरोध

या क्रिया चा-यफलदा विरोधस्तु स इष्यते।

जब कोई क्रिया जो उसका फल है उससे भिन्न अन्य फल को देती है, तब विरोध अलंकार होता है। जैसे भवभूति रचित मालती माधव नाटक में माधव के मन में होने वाले विकार की क्रिया उसे ताप न देकर सुख प्रदान कर रही है—'विकार कोऽप्यतज्जंयति च ताप च कुरुते।' अभ्यन्तर प्रेम के विकार की प्रक्रिया माधव के मन का आनन्द से जड़ भी कर रही है तथा पीड़ित भी कर रही है। इस दृष्टि से जब एक क्रिया भिन्न फल प्रदान करे तो व्यावहारिक दृष्टि से विरोध हो जाता है। एक ही विकार की क्रिया एक ही समय में दो भिन्न-भिन्न फल आनन्द एवं पीड़ा को कैसे प्रदान कर सकती है। अतएव यहाँ विरोध उत्पन्न होता है। इसलिये विरोध कथन में चमत्कार के कारण इस अलंकार का नाम विरोध है। यह विरोध तात्त्विक नहीं होता। गम्भीरता से विचार करने पर यह विरोध दूर हो जाता है क्योंकि माधव के मन में मासती को देख कर जो प्रेम के विकार की क्रिया हुई उससे उसे पहले तो आनन्द की अनुभूति हुई परन्तु जब मासती से माधव का वियोग हो गया तो उस प्रेम के विकार से पीड़ा हुई। इस दृष्टि से विकार करने पर दोनों विरोधी क्रियाओं से आनन्द और पीड़ा की अनुभूति का विरोध दूर हो जाता है। अतएव परवर्ती आलंकारियों ने विरोध अलंकार को विरोधाभास नाम दिया ॥ पुराणकार की विरोध अलंकार की परिभाषा मम्मट के विरोध अलंकार के उस भेद से मेल खाती है जहाँ उन्होंने दो क्रियाओं में विरोध होने पर 'क्रिययो विरोध' के नाम से विरोध के 10 भेदों में से एक भेद का 'क्रिया विरोध' के नाम से उल्लेख किया है।

(15) निंदा स्तुति

स्तुतिरूपेण या निन्दा निन्दास्तुतिरिहोच्यते।

निन्दास्तुतिस्तथैवाक्या निन्दा रूपेण या स्तुति ॥

पुराणकार ने निन्दास्तुति अलंकार की दो तरह से व्यवस्था की है। जैसे स्तुति के रूप में निन्दा अथवा निन्दा के रूप में स्तुति दोनों ही प्रकार से निन्दा-

स्तुति अलंकार होता है। वक्ता के वचन आपाततः तो स्तुति या प्रशंसापरक प्रतीत होते हैं परन्तु तात्त्विक दृष्टि से उसमें से निन्दा प्रकट होती है अथवा इसके विपरीत की तो जाती है निन्दा परन्तु उससे प्रकट होती है स्तुति कैसे भी हो स्तुति द्वारा निन्दा हो या निन्दा द्वारा स्तुति, दोनों ही कथनप्रकार निन्दास्तुति अलंकार हैं। पुराणकार का निन्दास्तुति अलंकार का लक्षण आचार्य मम्मट के व्याजस्तुति अलंकार से बहुत मेल खाता है। जैसे—

‘व्याजस्तुतिर्मुखे निन्दा स्तुतिर्वा रुदिरभ्यधा ।’

इस परिभाषा के अनुसार ‘मुखे निन्दा पयवसाने स्तुति’ अर्थात् जब निन्दा का पयवसान स्तुति में हो अथवा मुखे स्तुति पयवसाने निन्दा’ अर्थात् जब स्तुति का परिणाम निन्दा हो—दोनों ही व्याजस्तुति अलंकार हैं। साहित्य दर्पणकार विश्वनाथ की भी व्याजस्तुति की परिभाषा पुराणकार के ‘निन्दा-स्तुति’ अलंकार से बहुत मिलती है—

उक्ता व्याजस्तुति पुनः । निन्दास्तुतिभ्या वाच्याभ्या मय्यस्वे स्तुति-निन्दयो ।”

इस विवेचन में स्पष्ट है कि परवर्ती मम्मट तथा विश्वनाथ आदि आलंकारिकों के व्याजस्तुति अलंकार पर पुराणकार के निन्दास्तुति अलंकार का साक्षात् प्रभाव है। पुराणकार ने जिसे निन्दास्तुति नाम दिया है, परवर्ती आलंकारिकों ने उसे व्याजस्तुति नाम दे दिया है। इस प्रकार पुराणकार तथा परवर्ती आलंकारिक नाम भेद में एक ही बात करते हैं। विष्णु धर्मोत्तर पुराण में प्रतिपादित अन्य अलंकारों की अपेक्षा निन्दास्तुति अलंकार को परवर्ती आलंकारिकों ने यथावत् ग्रहण कर लिया है। यह तथ्य विशेष ध्यान देने योग्य है।

(16) निदर्शन

वस्तुना रूप्यमाणेन दर्शनं तन्निदर्शनम् ।

आरापित की गई वस्तु द्वारा कोई बात दिखाना या निदर्शन करना ‘निदर्शन’ अलंकार है। इस परिभाषा में दो शब्द विशेष विचारणीय हैं ‘रूप्य-माणेन’ तथा ‘निदर्शनम्’। आचार्य मम्मट ने भी निदर्शन अलंकार की व्याख्या की वृत्ति में ‘निदर्शनम्’ शब्द का प्रयोग किया है और उसका स्पष्टीकरण किया है—‘दृष्टान्तकरणम्’। निदर्शना अलंकार की विशेषता है कि इसमें कवि

दृष्टान्त के द्वारा कोई बात कहना चाहना है। जो कवि का कथ्य है तथा जो कवि उसके सम्बन्ध में निदर्शन या दृष्टान्त प्रस्तुत करता है उन दोनों में एक पर दूसरे का आरोप होने के कारण साम्य रहना है। अतएव पुराणकार 'रूप्यमाणेन' घटक का प्रयोग करते हैं। जब तक दं. कथनों में रूपणा नहीं होती तब तक निदर्शन सुसिद्ध नहीं होना निदर्शन की उपयोगिता इसमें है कि जिसके लिए उसे प्रस्तुत किया गया है उनमें उसकी रूपणा आरोप या साम्य हो। इस प्रकार साम्य के आधार पर निदर्शन देना या दृष्टान्त देना निदर्शन अलंकार है। मम्मट ने इसे निदर्शना कहा है जब कि दण्डी, वामन, भोज आदि आचार्य इसे 'निदर्शन' कहते हैं। इसमें प्रतीत होना है कि इस अलंकार का प्राचीन नाम निदर्शन था जो बाद में निदर्शना के नाम से प्रचलित हुआ। दण्डी आदि प्राचीन आलंकारिक पुराणकार के नाम को स्वीकार करते हैं जिससे विष्णुधर्मोत्तर पुराण के अलंकार विवेचन का प्रकरण परवर्ती अलंकार ग्रन्थों से प्राचीन प्रतीत होता है। जो बात पुराणकार 'रूप्यमाणेन' इस लक्षण घटक के द्वारा कहते हैं, उसे मम्मट ने 'उपमा परिकल्पक' के रूप में कहा है। इससे निदर्शन अलंकार सादृश्य मूलक अलंकारों की श्रेणी में आता है। निदर्शन अलंकार की मुख्य विशेषता है कि इसमें एक सामान्य कथन को निदर्शन के द्वारा प्रमुखता प्रदान की जाती है। जो कथन सामान्य रूप में प्रतिपादित करने पर विशिष्ट नहीं लगता था, वही कथन निदर्शन के कारण प्रमुख, स्पष्ट तथा प्रभावशाली हो जाता है। इस प्रकार निदर्शन अलंकार में अलंकार का बीज निदर्शन या दृष्टान्त है जो रूपणा या साम्य की भित्ति पर आधारित रहता है।

(17) अनन्वय

विना तथा स्यादुपमा तु यत्र तेनैव तस्यैव भवेन्नृवीर ।

अनन्वयाख्य कथित पुराणीरेतावदुक्तं तत्र लेशमात्रम् ॥

अलंकारों के विवेचन की परम्परा में विष्णुधर्मोत्तरपुराण में अन्तिम अलंकार अनन्वय है। इस अलंकार में जो उपमेय होना है वही उपमान और जो उपमान होता है वही उपमेय। अतएव पुराणकार अनन्वय की परिभाषा में 'तेनैव तस्यैव उपमा' द्वारा इन लक्षण घटकों का प्रयोग करते हैं। 'एव' का प्रयोग अवधारण के अर्थ में है उससे ही उपमा अलंकार है। आचार्य मम्मट ने भी अनन्वय की परिभाषा में एव का प्रयोग किया है—

उपमानोपमेयत्वे एकस्यैवैकवाक्ययो अनन्वयः ।

अर्थात् जब एक ही वाक्य में एक ही उपमान भी हो उपमेय भी हो, तब अनन्वय अलंकार होता है। अनन्वय का शाब्दिक अर्थ है अन्वय = सम्बन्ध का अभाव । न अन्वय = अनन्वय । अर्थात् अनन्वय में उपमेय का स्वभिन्न अन्य उपमान में सम्बन्ध का अभाव होता है । अनन्वय में केवल वर्ण का एकत्व ही नहीं अपितु शब्दैकत्व भी आवश्यक है । इसीलिए पुष्पाणकार तथा मम्मट अनन्वय की परिभाषा में 'एक' अवधारण का प्रयोग करते हैं । अतएव 'अस्या वदनमिव अस्या वक्त्रम्' में अर्थैकत्व तो है परन्तु शब्दैकत्व न होने से अनन्वय अलंकार नहीं होगा । पुराणकार द्वारा प्रयुक्त अवधारणार्थक एवकार का प्रयोग प्रायः सभी परवर्ती आलंकारिकों ने अनन्वय के लक्षण में प्रयोग किया है ।

पुराणों में परिवार

डॉ० शोला डागा

इतिहासकारों के मत में इतिहास का अर्थ मुख्यरूप से राजनैतिक इतिहास ही था, किन्तु वर्तमान में पुरातत्त्वविज्ञान एवं मानवविज्ञान जैसे अध्ययन के नवीन क्षेत्रों के प्रारम्भ हो जाने से इतिहास का क्षेत्र बहुत विस्तृत हो गया है। ऐतिहासिक अध्ययन आज दो विभिन्न धाराओं में बंट गया है—राजनैतिक एवं सांस्कृतिक।¹ इतिहास का अर्थ संस्कृति का इतिहास मानने वाले विद्वानों के मत में इतिहास का प्रयोजन मानव जीवन के सभी पक्षों को ज्ञात करना है हनरी पियरे के शब्दों में—‘the object of the study of history is the development of human societies in space and time’²

भारतीय संस्कृति के अध्ययन की दृष्टि से भारतीय साहित्य में पुराणों का विशिष्ट स्थान है। प्राचीन परम्परा में पुराणों का केवल धार्मिक साहित्य के रूप में महत्व समझा जाता था, किन्तु आधुनिक युग में पुराणों के ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक महत्व को स्वीकृत किया गया है तथा विभिन्न विद्वानों के द्वारा अध्ययन प्रस्तुत किये गये हैं। अनेक विद्वानों ने पृथक्-पृथक् पुराणों के सांस्कृतिक एवं सामाजिक अध्ययन का कार्य किया है। यहाँ यह ध्यातव्य है कि पुराणों के रचनाकाल को किसी प्रारम्भिक सीमा में नहीं बाँधा जा सका है। पुराणों की रचना का कोई विशिष्ट क्रम भी निर्धारित नहीं किया जा सका है। सम्भवतः इसका निर्धारण हो भी नहीं सकता अतः पुराणों के विभिन्न विषयों पर समग्र रूप से विवेचना की आवश्यकता है।

किसी भी देश के सांस्कृतिक इतिहास को ज्ञात करने के लिये उसके सामाजिक विकास का अध्ययन अनिवार्य है एवं सामाजिक विकास का ज्ञान

1 पाटिल डॉ० के०, नत्थरस हिस्ट्री फ्रॉम द वायुपुराण, 1973, भूमिका, पृष्ठ 2

2 वही

उत्त समाज के पारिवारिक संगठन कोसम से बिना प्राप्त नहीं किया जा सकता। परिवार सस्था का मूल आधार यौन भावना एवं मातृ-पितृ भावना है। परिवार सस्था इन्हीं दोनों भावनाओं से विकसित हुई है।¹ परिवार ही व्यक्ति के व्यक्तित्व का निर्माण करता है। वही समकालीन सामाजिक विचारों, भावनाओं, आदर्शों एवं परम्पराओं को आत्मसात् करके भावी पीढ़ियों में संचरित करता है।

परिवार का उद्भव विवाह से होता है एवं परिवार का विकास मन्तान से। इन पुराण-कालीन पारिवारिक संगठन के स्वरूप को अर्थात् विवाह पति-पत्नी, माता पिता, पुत्र-पुत्री एवं भाई-बहिन के पारस्परिक संबंधों का, उनके अधिकार एवं कर्तव्यों का संक्षिप्त परिचय यहाँ प्रस्तुत किया जाता है।

विवाह—उडाह (पिता के गृह से पुत्री को ले जाना), विवाह (कन्या को विशिष्ट उद्देश्य से ले जाना, उसे पत्नी बनाना) पणिपय (अग्नि की परिक्रमा करना, वधू को अग्नि की परिक्रमा करवाना), परिणयन (अग्नि के चारों ओर वधू को घुमाने का कार्य) उपयम (समीप लाना एवं अपना बनाना) पाणि-ग्रहण² (कन्या का हाथ पकड़ना) आदि शब्द विवाह की अवधारणा को स्पष्ट करते हैं।³ मनुस्मृति के अनुसार विवाह का उद्देश्य प्रजा एवं रति था। ब्रह्म-पुराण के अनुसार विवाह द्वारा मनुष्य अपने धर्म का पालन कर सकता है, क्योंकि विवाह के बिना सतान नहीं होगी एवं मान के अभाव में वह नरक-गामी होगा। सनान के इसी महत्व के कारण सम्भवतः पुराण में स्वच्छन्द काम

1 एल्बुड, सीमियोलाजी इन इट्स साइकोलोजिकल आस्पेक्ट्स, पृ० 213, (उद्धृत) शास्त्री शिवराज, ऋग्वैदिक काल में पारिवारिक सम्बन्ध, मैरठ 1962, भूमिका पृ० 12

2 विलियम्स मोनियर, संस्कृत-इंग्लिश डिक्शनरी

The act of leading home, leading away or taking a wife, leading the bride round the fire, the act of leading the wife round the fire, taking possession, ceremony of hand taking.

3 वेन्टरमार्क, हिस्ट्री ऑफ़ ह्यूमन मैरिज, भाग 1, पृ० 26, कापे पी० बी०, धर्मशास्त्र का इतिहास भा० 2, पृ० 437

को भी स्वीकार किया। वायुपुराण में सोम व तारा के ससर्ग से बुध की उत्पत्ति, बृहस्पति का तारा को अपने माथ रखना एवं सोम को उसका पुत्र दे देने की कथा, बुध, सोम एवं इला की कथा, मत्स्यपुराण में उशीजा, बृहस्पति एवं ममता का प्रसंग, ब्रह्मवैवर्तपुराण में घृताची व विश्वकर्मा की कथा आदि ऐसे अनेक उदाहरण हैं।

ब्राह्म, दैव, आर्य, प्राजापत्य, आसुर, गद्यर्व, गद्यस तथा पैशाच इन आठ विवाह के प्रकारों में मत्स्यपुराण में आर्य का उल्लेख है,¹ ब्रह्मपुराण स्वयंवर को प्रधानता देता है,² ब्रह्मवैवर्त ब्राह्म विवाह को।³ गरुडपुराण में कहा गया है कि यदि पिता न रहे तो कन्या स्वयंवर द्वारा विवाह करे।⁴ अग्निपुराण में दैव विवाह का उल्लेख नहीं है, सात प्रकार की विवाह पद्धति का उल्लेख है। दक्षिणा के रूप में युवा कन्या को प्रदान करने की प्रथा सुप्त हो गई प्रतीत होती है। ब्राह्म को उत्कृष्ट माना गया।⁵ ब्रह्मपुराण एक ओर तो स्वयंवर का विधान करता है, दूसरी ओर चार से आठ वर्ष के मध्य कन्या के विवाह का विधान करता है—

चतुर्षात् वत्सरादूर्ध्वं यावन्न दशमात्यय
तावद्विवाह कन्याया विना कार्यं प्रयत्नत।⁶

इन आठ प्रकार के विवाहों के अनिरिक्त अनुलोम विवाहों के अनेक प्रमाण पुराणों में उपलब्ध हैं। मत्स्यपुराण में राजा शान्तनु की पत्नी कासी मछुआरे की पत्नी थी।⁷ वसुदेव की एक वैश्य पत्नी का उल्लेख है।⁸ शमाति की पत्नी देवयानी प्रतिशोम विवाह का उदाहरण है,⁹ किन्तु मत्स्यपुराण में यह भी कहा गया है कि निम्न जाति के पुरुष से विवाह करने वाली उच्च जाति की स्त्री दण्ड की उतनी ही भागीदार है, जितना कि एक उच्च जाति की स्त्री से विवाह करने वाला निम्न जाति का पुरुष होता है।¹⁰

सपिण्ड विवाहों के सदम में मत्स्य व वायुपुराण मौन हैं, जबकि ब्रह्मपुराण में ऐसे अनेक सदम प्राप्त होने हैं—मामा की लड़की से—प्रद्युम्न एवं रक्नी

1 मनुस्मृति, 3 21, 27-34

2 मत्स्यपुराण 106 8, 9

3 वही 4.114 36

4 गरुड पुराण 1 94 14

5 वही 154 8, 9

6 ब्रह्मपुराण, 165 7

7 मत्स्यपुराण 50 45

8 वही 46.20

9 वही 33 13

10 वही 227 131

को कन्या का विवाह,² बुआ की बड़की से—अनुहद, भूम्य के पौत्र का मृत्यु की पुत्री की पुत्री हेतु स विवाह।³ रत्नमवधो में विवाह का उदाहरण दिति एवं दनु के पुत्र एवं पुत्री का परस्पर विवाह⁴ उल्लेखनीय है। दिति एवं दनु बहिनें थीं एवं दोनों ही कश्यप की पत्नियां थीं। वसुदेव की बहिन मुमूक्षा का विवाह वसुदेव की ही बहिन कुन्तो के पुत्र अर्जुन सहज था।⁵

ब्रह्मपुराण का विधान है कि यदि बहा भाई या बड़ी बहिन अविवाहित हो तो छोटे भाई या छोटी बहिन का विवाह नहीं करना चाहिए।⁶

बहुपत्नी प्रथा के उदाहरण तो प्राचीनतम साहित्य से अर्वाचीन साहित्य तक भरे पड़े हैं।

पुनर्विवाह—अग्निपुराण का विधान है कि यदि पति मृत्यु को प्राप्त हो गया हो अथवा पतित, क्लीब या सन्ध्यासी हो गया हो तो स्त्री को दूसरा पति कर लेना चाहिये—

नष्ट मृते प्रव्रजिते क्लीबे च पतिते पती

पञ्चस्थापत्सु नारीणा पतिरन्यो विधीयते।⁷

और भी— मृते तु देवरे दद्यात् तदभावे यथेच्छया।⁸

विवाह का उद्देश्य सतान प्राप्त करना था। अतः जब विवाह स इस उद्देश्य की पूर्ति न हो तो नियोग प्रथा का विधान पुराणों में है, क्योंकि वक्तव्य पुत्र से नियोग द्वारा प्राप्त पुत्र अधिक श्रेष्ठ माना जाता था।⁹ पुराणों में इसके अनेक उदाहरण प्राप्त होते हैं—बालि ने दीर्घतमा से प्रार्थना की कि वह बालि की पत्नी सुदेष्ण से उसे सतान प्रदान करे।¹⁰ इक्ष्वाकु ब्रह्म को बल्लाने के लिये बसिष्ठ ने कल्पापपाद राजा की पत्नी से पुत्र पैदा किया।¹¹

पति—पुरुष को यज्ञकर्म, अनिधितेवा आदि धर्मकार्यों की पूर्ति के लिये विवाह करना आवश्यक था।¹² अग्निपुराण के अनुसार कोई भी ब्राह्मण चार

1 ब्रह्म पु० 201 7

2 वही 201 6

3 वही 3,64,65

4 मत्स्यपुराण, 46 7,15

5 ब्रह्म पु० 99 1-3,227 27

6 अग्नि 154 5,6

7 वही 154.6

8 अल्तेकर, आइंडियल एण्ड पोत्रि-

शान् आब् इण्डियन वूमन इन

सोशियल लाइफ, (संपादक)

स्वाधी माधवानन्द, अल्मोडा,

1953, पृ० 168

9 म० पु० (उ०) पाटिल, वही

पृ० 46

10 वही 88 177

11. अग्निपुराण 166 11

पत्निया रख सकता था, क्षत्रिय तीन, वैश्य दो व शूद्र एक ।¹ स्त्रीविहीन पुरुष दैव व पैश्य कर्म करता है तो वह निष्फल ही जाते हैं ।² ब्रह्मवैवर्तपुराण के अनुसार पत्नी को छोड़ने वाला धर्म से स्थलित हो जाता है ।

अनपत्या च यूवती च कुलजा च पतिव्रताम् ।

त्यक्त्वा भवेत् सन्यासी ब्रह्मचारी यतीति वा

न मोक्षस्तस्य भवति धर्मस्य स्थलन ध्रुवम् ॥³

किंतु अग्निपुराण कहता है कि शत्रु के हाथ पड़ने या बलात्कार होने पर पत्नी का परिश्राप कर दे ।⁴ गरुडपुराण में भी कहा गया है कि कुमार्या को दूर से ही छोड़ देना चाहिये । पति द्वारा पत्नीवध का निषेध मत्स्य एवं गरुड पुराण दोनों ही करते हैं—

कृमि स्त्रीवधकर्ता च बालहन्ता च जायते ।⁵

ब्रह्म, मत्स्य, अग्नि, ब्रह्मवैवर्त, गरुड एवं कल्कि पुराणों में पति का अग्नि उच्च स्थान दे दिया गया है । पति ही स्त्री का परम देवता है—

म० पु०—पतिरेव हि दैवत स्त्रीणां पतिरेव परायणम् ।⁶

ब्र० पु०—पतिरेव गति स्त्रीणां सर्वदैव विशेषत ।⁷

ब्र० वै० पु०—पतिसेवा परोधम सर्वशास्त्रेषु पठ्यते ।⁸

तथा—देवपूजा व्रत दान—मर्वाणि पतिसेवाया

कला नाहन्ति षोडशीम् ।⁹

कू० पु०—पतिरेको मुह स्त्रीणाम् ।¹⁰

मत्स्यपुराण में कहा गया है कि पति चाहे कैसा भी हो वही देवता है—

निर्धनो दुर्भंगो भूखं मवलक्षणवर्जित ।

दैवत परम नाथ पतिर्यत मदैव हि ॥¹¹

1 अग्निपुराण 154 1

2 ब्रह्मवैवर्त पु० 2 59 15

3 वही 4 113 6-8

4 अग्नि पु० 1.115 1

5 मत्स्यपुराण 144 43, 1 225 24

6 गरुड पु० 210 17

7 ब्रह्मवैवर्त पु० 111 60

8 वही 4 24 37 A

9 वही 35, 36

10 कूर्म पु० 22 48

11. मत्स्य पु० 54 166

यदि पत्नी पति की आज्ञा का पालन न करे तो पति को अधिकार है कि वह उसे कोड़े, बास आदि से पीटे ।¹

पत्नी — वैदिक काल में पत्नी का स्थान पति के समक्ष था । पति यदि गृहस्वामी था तो पत्नी गृहस्वामिनी । द्विवचन 'दम्पती'² शब्द इसी अर्थ को अभिव्यक्त करता है । ऋग्वेद में 'जायेदस्त'³ तथा महाभारत में भी 'गृहिणी गृहमृच्यते'⁴ कहा गया । समुरास में बधू को साम, भसुर, देवर एवं ननद पर साम्राज्य होने का आशीर्वाद दिया गया है ।⁵ किन्तु महाभारत में ही द्यूत-प्रसंग में पत्नी की स्थिति में ह्रास का परिचय प्राप्त होता है । स्मृतिकाल से पुरुषों तक आते-आते पत्नी की स्थिति में चिन्नाजनक ह्रास आया । अब पत्नी का स्थान शूद्रों के समक्ष हो गया । वह पशुओं एवं वस्तुओं में गिनी जान लगी ।⁶ जब ययाति ने द्रुह्यु से अपनी वृद्धावस्था को बदलना चाहा तो द्रुह्यु ने उत्तर दिया—न गज न रथ नाश्व और्णो भुङ्क्ते न च स्त्रियम् ।⁷ एक राजा सात रत्नों के होने पर चक्रवर्ती माना जाता था, जिनमें एक रत्न रानी भी थी ।⁸

वायुपुराण में पत्नी की देहशुद्धि पर बल दिया गया है । उत्तरकुश में कोई भी पुरुष अन्य की पत्नी से शारीरिक सम्बन्ध नहीं रखता था ।⁹ एक ओर इस पुराण में यह उल्लेख है, दूसरी ओर ऐसे उदाहरण भी प्राप्त हैं, जिनमें विवाहित स्त्री पुरुषों के अवैध सम्बन्धों की चर्चा है ।

मत्स्यपुराण में एक अच्छा पति ही पत्नी के इहलोक एवं परलोक में सुख देने वाला है । पति स्त्री को पुण्य कर्मों से ही प्राप्त होता है ।¹⁰ पति चाहे जैसा भी हो पत्नी के लिये देवता है । ब्रह्मपुराण में प्रारम्भ से ही कन्या को पति-पूजा सिखाने का उल्लेख है । आदर्श हिन्दू पत्नी वही है, जो पति की सेवा करे । अथवा उसका जीवन निष्फल है—

तुष्टे भतरि नारीणा तुष्टा स्युः स्वदेवता

विपर्याये तु नारीणामवश्य नाशमाप्नुयात् ।¹¹

1 मत्स्य पु० 227 152,3

2 ऋग्वेद 5 3 2

3 वही 3 53 4

4 वही 12 144 6

5 वही 10 83 46

6 आल्तेकर, वही पु० 26

7 वायु पु० 93 48

8 वही 93 95

9 वही 45 20

10 मत्स्य पु० 154 163-4

11 ब्रह्म पु० 80 40-1

इसी पुराण में एक कथा में पति के संपूर्ण होने पर भी पत्नी के द्वारा उसकी सेवा का विवरण प्राप्त होता है। इतना ही नहीं, वह अपना भय भी प्रकट नहीं कर सकती थी। वह कहती है कि यह उसका सौभाग्य है, क्योंकि पत्नी का एकमात्र प्राप्य उसका पति है—

पतिरेव हि गति स्त्रीणा सर्वदैव विशेवतः¹

पति कैसा भी हो पत्नी को उसकी बुराई नहीं करनी चाहिये। पति का वचन ही पत्नी के लिये अन्तिम वचन है—

स्त्रीणामभीष्टद मान्यत् भर्तृवाक्य विना कश्चित्।²

अग्निपुराण के अनुसार जो स्त्री पति को प्राण समझती है, शुभसंज्ञा न होने पर भी शुभसंज्ञा है। उल्लेखनीय है कि जहाँ एक ओर मत्स्य एवं ब्रह्मवैवर्त पुराण पति की अपेक्षा में पत्नी को कोई अधिकार नहीं देते,³ वहाँ अग्निपुराण कुछ विशिष्ट परिस्थितियों में पुनर्विवाह का विधान करता है।⁴

अग्निपुराण में एक स्थल पर कहा गया है कि शत्रु के हाथ में पड़ने या बलात्कार होने पर पत्नी त्याज्य है,⁵ दूसरे स्थल पर वह कहता है कि स्त्री भोग्य है वह दूषित नहीं होती, पुरुष ही दूषित होता है।⁶ उक्ति के इस वैपम्य में पुराणों का दीर्घ काल तक विस्तार होना ही कारण रहा होगा।

विधवा के साथ समाज का व्यवहार ही प्रायः उस समाज के दृष्टिकोण का परिचायक होता है।⁷ अग्निपुराण के अनुसार राजा का कर्तव्य है कि वह विधवा का पालन व रक्षण करे। राजा के पालन व रक्षण की बात तो की गई है,⁸ किन्तु समाज या परिवार में विधवा को स्थान नहीं दिया गया। ब्रह्मपुराण में उल्लेख है कि ब्राह्मण की स्त्री छोटी आयु में विधवा हो गई तो उसका कोई पालक व रखक नहीं रहा। अन्ततः वह गालव ऋषि के आश्रम में अपने पुत्र को रखकर बेश्या हो गई।⁹ व्यातम्य है कि पुत्रहीना विधवा के पुनर्विवाह का तो विधान है, किन्तु जिसका पुत्र हो उसके लिये परिवार में कोई स्थान नहीं।

1 ब्र० पु० 111 61

2 वही 128 6

3. ब्र० वै० पु० 1 9 7

4 अग्नि पु० 154.5

5 वही 165 6

6 वही 165 19

7 आत्मेकर, वही पृ० 135

8 अग्नि० पु० 222 19,25

9 ब्र० पु० 214 127

ऐसा भी नहीं कि पत्नी को किसी भी प्रकार के अधिकार नहीं थे। मत्स्यपुराण में स्त्रियों के समाज में स्वच्छन्दतापूर्वक घूमने का उल्लेख है। जब सगर की पत्नी रानी केशिनी से अर्बु ने वरदान मागने को कहा तो उसने नृप ससद में वरदान मागा था।¹ इसी प्रकार दक्ष के यज्ञ में देवपत्नियाँ उपस्थित थीं।² बृहस्पति की पत्नी तारा का सोम से सम्बन्ध होने पर जो पुत्र हुआ वह सोम को दे दिया गया। तारा एवं बृहस्पति के सबन्धों पर इसके दुष्प्रभाव का कोई उल्लेख नहीं है।³ दूसरी ओर वायुपुराण में एक कुमारीपुर नाम के दुर्ग के निर्माण का उल्लेख है।⁴

पति-पत्नी के स्नेहपूर्ण सबन्धों के अनेक प्रसंग पुराणों में प्राप्त होते हैं—वायुपुराण में शिव की सती “प्रार्णरपि प्रियम्” थी।⁵ दक्ष यज्ञ का विघ्न इसका प्रमाण है। राजा ज्यामघ के यद्यपि कोई सनान नहीं थी, किन्तु उसने पुनर्विवाह नहीं किया।⁶ मत्स्यपुराण में त्रिपुर नगर में पति पत्नियों के मधुर सबन्धों के उल्लेख है। राजा पुष्पवाहन एवं सावण्यवती, नारा तथा बृहस्पति जैसे अन्य युग्म भी उदाहरणीय हैं।

उपरोक्त विवेचन से स्पष्ट है कि पुराणों में परिवार में पत्नी की स्थिति के दोनो ही प्रकार के उदाहरण हैं। धर्मशास्त्रों ने जो नियम स्थिर किये—

पिता रक्षति कौमारे भर्ता रक्षति यौवने

पुत्रो रक्षति वार्षभये न स्त्री स्वातन्त्र्यमहति।⁷

उनमें पुराणों में ढील दे दी गई। अथवा यह कटा जा सकता है कि स्त्री स्वतन्त्रता के उदाहरण पुराणों के सर्वाधिक प्राचीन भागों में हैं। परवर्ती काल में तो उसे अत्यधिक बाध दिया गया। उसकी गणना शूद्रों एवं पशुओं में की जाने लगी। वह व्यक्ति नहीं अपितु एक भोग्य वस्तु मान ली गई।

पिता—परिवार का पिता ही मुखिया था। परिवार का भरण-पोषण उसी पर निर्भर था। मत्स्यपुराण में कहा गया है—‘उद्बहते सख्य कुल कुला-वही यथा’।⁸ पत्नी व सनान दोनों के द्वारा उसकी आज्ञा का पालन करना

1 म० पु० 88 155-8

2 वही 30 154

3 वही 90 39,40

4 वामन पु० 8-109

5 वा० पु० 39 122

6 वही 95 32

7 वही 9 3

8 म० पु० 136 59

आवश्यक था। आज्ञा पालन न करने पर पिता सतान को कठोर दण्ड देना था। ययाति ने अपने पुत्र यदु, तुर्वशु व द्रुह्यु को अपना उत्तराधिकारी नहीं बनाया। अपना राज्य पुरु को दिया।¹ इस उल्लेख से यह भी ज्ञात होता है कि बड़ा पुत्र ही उत्तराधिकारी हो यह आवश्यक नहीं था। पिता पुत्र को देश-निष्कासन का दण्ड तक दे देता था।² पिता को प्रजापति का रूप माना गया।³ मत्स्यपुराण के अनुसार पिता कैसा भी हो, उसकी आज्ञा का पालन न करने पर पुत्र दण्ड का भागी होगा।⁴

किसी भी कार्य के लिये पुत्र का पिता से आज्ञा लेना आवश्यक था।⁵ पिता का भी पुत्र के प्रति कर्त्तव्य था कि वह उसे सब प्रकार से योग्य बनाये, उसे अच्छे सस्कार दे तथा उसका विवाह करे—

जनयित्वाग्रमज्ज वेदविधिनाखिलसंस्कृति ।

न कुर्याद्य पिता तस्य नरकान्नास्ति निष्कृति ।⁶

माता—मातृत्व के अभाव में विवाह अपूर्ण रहता है। पुत्र की माता होने से स्त्री की परिवार में विशेष प्रतिष्ठा थी। पुराणों में माता को पृथिवी कहा गया है।⁷ माता के कहने पर कोई भी कार्य पुत्र के लिये करणीय है, चाहे उसमें जीवन का भी भय क्यों न हो।⁸ माता का स्थान पिता एवं गुरु से भी ऊँचा है। माता का वचन असत्य नहीं किया जा सकता। विवस्वान् की दो पत्नियाँ थीं। प्रथम मनु एवं यम की जनना थी।

द्वितीय पत्नी सवर्णा ने मनु एवं यम से दुर्ग्वहार किया। यम ने माता को घृक्षा दे दिया। इस पर सवर्णा ने उसे शाप दिया। जब यम ने पिता से इसकी शर्चा की तो विवस्वान् ने भी कहा कि—

‘नो शप्य एतन्मिध्याकृतुं मातुर्वचस्तव ।’⁹

महाभारत में भी कहा है—

सर्वेषामेव शपनाना प्रतिघातो हि विद्यते

न तु मात्राभिः शप्ताना मोक्ष इवचन विद्यते।¹⁰

1 अ० पु० अध्याय 12

2 वही 7 97-104

3 म० पु० 211 21

4 वही 227 14 अ

5 कल्कि पु० 13 40

6 अ० वै० पु० 111 11, अ० पु० 2 35

7 म० पु० 211 21

8 वही 146-145

1 वही 11 4

10 म० भा० 33 4, आलोचनात्मक संस्करण

माता का भी कर्त्तव्य है कि वह सभी सत्तानों से समान व्यवहार करे—

मात्रा स्नेहेन सर्वेषु वर्तिनव्य सुतेषु वै ।¹

ब्रह्मपुराण में कहा गया है कि माता मतान को घाय नहीं देनी—

निर्गुणेष्वपत्येषु माता घाय न दास्यति ।²

किन्तु एक अन्य स्थल पर राजा भरत की सत्तानें माता के क्रोध से नाश को प्राप्त हुई ।³

पुत्र—परिवार का मूलाधार मानव की यौन एवं मान-विन भावना है । समाजशास्त्रियों का यह निष्कर्ष ही सत्तान की महत्ता को स्थापित करना है । उसमें भी पुत्र की कामना ही अधिकांश की गई है, क्योंकि परिवार का विकास सत्तान से होता है । मैक्समुलर के अनुसार भारतीय समाज एक पितृसत्तात्मक समाज था ।⁴ भारतीय समाज के भाषावैज्ञानिक साक्ष्य इसे पितृसत्तात्मक ही सिद्ध करते हैं । अतः परिवार के विकास में पुत्र का महत्व स्पष्ट है । कलिकपुराण में विवाह का लक्ष्य पुत्रोत्पत्ति कहा गया है ।

ऋग्वेद में पुत्र की कामना के पीछे जीवन-रक्षा की भावना थी, जबकि परवर्ती काल में इस कामना का मुटन आधार धार्मिक हो गया था । धर्म-शास्त्रों में 'पु नाम्ना नरकान् यस्मान् त्रायते पितर सुतः'⁵ । कहा गया, जबकि वेदों में पु या ऐसे किसी नरक का उल्लेख नहीं है । मत्स्यपुराण में कहा गया है कि अनेक पुत्रों की कामना के पीछे यह भावना थी कि उनमें से कोई एक गया जाकर श्राद्ध-तर्पण आदि कर देगा ।⁶

पुत्र-प्राप्ति के लिये अनेक प्रकार के धार्मिक विधान किये जाते थे । स्त्री की तो मारी धार्मिक विधि का उद्देश्य पति एवं पुत्र-प्राप्ति ही था । समाज में नियोग एवं दत्तक पुत्र आदि का प्रचलन पुत्र प्राप्ति की आवश्यकता से ही था । गरुडपुराण में कहा गया है —

सपिण्डो वा सपौत्रो वा घृताभ्यक्तो ऋतादिवत्ता ।⁷ किन्तु,
आगर्भमभव गच्छेत्पतितस्त्वन्यथा भवेत् ।⁸

1 ब्र० पु० ॥ 25

2 वही 33 74

3 वही 13 58

4 बायोग्राफीज भाव वडंस,
भूमिका पृ० 16

5 मनुस्मृति 9 138

॥ म० पु० 207 39

7 वही 19 16

2 वही 195 17

यह पर्याप्त नहीं था कि पुत्र-प्राप्ति हो, एक खेप्ट पुत्र की कामना की जाती थी, जो ज्ञानी, योगी, कर्मठ, धार्मिक, खेप्ट वक्ता एवं आज्ञापरायण हो ।¹ गरुडपुराण में कहा गया कि—‘कुपुत्रे निर्वृतिर्नास्ति’ ।² पुत्र को पिता का अनुयायी होना चाहिये—

पितुर्मित्राणि शत्रूश्च तथा पुत्रोऽनुवर्तते

स एव पुत्रो योऽन्यस्तु पुत्ररूपो रिपुः स्मृतः ।³

पिता पर निर्भर पुत्र को योनिकीट कहा गया—

स्वबाहुबलमाश्रित्य योऽर्थानजयते सुतः

स कृतार्थो भवेत्लोके पैथ्यः वित्तं न तु स्पृशेत् ।

—स पु पुत्र विजानीयात् इतरो योनिकीटकः ।⁴

पुत्र को विवाह-पूर्व तक पिता से भरण-पोषण पाने का अधिकार था ।⁵

पुत्री—पुराणों में पुत्री के सन्दर्भ में माता-पिता द्वारा आनन्द एवं दुःख दोनों ही प्रकार की अनुभूतियाँ देखी जा सकती हैं । माता-पिता को पुत्री ॥ प्रेम तो था, किन्तु उसके चरित्र के सबन्ध में वह चिन्तित रहते थे । मत्स्यपुराण में पुत्री को पिता की विशेष रूप से प्रेमभाजन प्रदर्शित किया गया है । पुत्री अपनी इच्छाओं की पूर्ति के लिये पिता पर दबाव डालती थी । संभवतः इसका कारण स्वाभिमान था ।⁶ देवयानी शर्मिष्ठा को कथा इसका उदाहरण है ।⁷ पुत्री पुत्री होने से अवाञ्छनीय नहीं थी, अपितु उसके जन्म लेने पर माता व पिता के लिये उसके अनुरूप पति का चुनाव एक कठिन कार्य था ।⁸ विवाह पूर्व पुत्री पिता पर भार मानी जाती थी—

अहो भूयान्न कस्यापि कन्या दुःखकारणम् ।⁹

अथवा वामनपुराण में कन्या का दर्शन भगलमय माना गया है ।¹⁰ मत्स्य-

1 प्र० पु० 165 41,2

2 वही 1 115 4

3 वही 110 85,6

4 वही 170 12-3

5 प्र० वै० पु० 111,11

6 वाँटावाता, चत्वरत्न हिस्ट्री फॉर

मत्स्यपुराण, 1964, पृ० 89

7 प्र० पु० 33 13

8 भाणे, धर्मशास्त्र का इतिहास

भा० 2 पृ० 511, आलेख,

वही पृ० 7

9 प्र० पु० 121 5

10 वामन पु० 14 35-6

पुराण के अनुसार श्रेष्ठ चरित्र वाली पुत्री दस पुत्रों के समान थी।¹ अग्नि-पुराण में अविवाहित कन्या के देव एवं पृथ्वी कर्म करने के अधिकार का उल्लेख है।²

ब्रह्मपुराण में पुत्री का दान पृथिवी दान के समान माना गया है।³ वही कन्या के बालविवाह का भी विधान है—

चतुर्थात् बल्मरादूर्ध्वं यावन् दशमेत्यय

तायविवाह कन्याया पित्रा कार्यं प्रयत्नत।⁴

काणे के अनुसार 200 ईसवी के लगभग समाज का झुकाव बालविवाह की ओर दिखाई देता है।⁵ कन्याओं की तीन पदवियाँ मानी गईं। इनमें प्रथम गौरी—चार से आठ वर्ष की कन्या—का विवाह पित्रो को प्रमत्त करने वाला माना गया।

ब्रह्मपुराण में निर्धन पति वाली पुत्री के प्रति माता के दुर्घृणहार का प्रसंग वर्णित है। पति की आज्ञा के अभाव में पिता पुत्री को अपने गृह में आश्रय नहीं देता था।⁶

भाई-भाई का स्थान प्रारम्भ से ही समाज में महत्वपूर्ण है। ऋग्वेद में अन्नातृका कन्या से विवाह न करने का उल्लेख है,⁷ किन्तु पुराणों में ऐसा कोई संकेत नहीं है। ब्रह्मपुराण में अन्नातृका कन्या के पुत्र को अपनी माता के पिता-माता के धाढ़ा का अधिकार है।⁸ सहोदर भाइयों के परस्पर सवन्ध कहीं मधुर हैं एवं कहीं द्वेषपूर्ण। संभवतः द्वेष का कारण उत्तराधिकार रहा होगा। सौतेले भाइयों में ईर्ष्या युक्त सवन्धों का विशेष उल्लेख है। रावण-कुबेर, कुम्भकर्ण-विभीषण, देवता-असुर इसके उदाहरण हैं।⁹

अन्य सम्बन्धों—जय सम्बन्धों के विषय में कुछ विशेष उल्लेख प्राप्त नहीं होते, किन्तु यह स्पष्ट है कि कुछ सम्बन्धों में काम-मनस्य वर्जित है—म.जा., बहिन, पिता पिता की बहिन, पिता के भाई की लड़की, माता के भाई की पत्नी एवं पत्नी की माता।¹⁰ नियम का उल्लंघन करने वालों के लिये दण्डानुसार दण्ड का विधान है—शूद्र 200, वैश्य 400, क्षत्रिय 600 एवं ब्राह्मण के लिये 800 पण।

1 मत्स्य पुराण 154 157

2 अ० पु० 156 13

3 ब्रह्म पु० 165 9-10

4 गौ० ब्र० पु० 95 7

5 काणे, वही पृ० 443, अल्लेकर, वही पृ० 67

6 ब्र० पु० 95 7

7 ऋग्वेद

8 ब्र० पु० 22 77

9 वही 32

10 म० पु० 227 139

निष्कर्ष—परिवार जिस समाज से संबद्ध होता है, उस समाज के आदर्शों व आचारों के अनुरूप ही अपनी सनानों को ढालता है। पुराणों ने यद्यपि प्रायः धर्मशास्त्रीय नियमों को ही प्रमाण माना, तथापि उनमें कुछ ढील भी दी। विवाह के लिये वर्णपरक स्वतन्त्रता देकर समाज के वर्णों को समीप लाने का कार्य किया, कामपरक स्वतन्त्रता देकर व्यक्ति के व्यक्तित्व को निष्कार। पिता को प्रभुत्व देकर परिवार के सदस्यों को अनुशासन की शिक्षा दी। न केवल पुत्र एवं पत्नी के ही कर्तव्य सुनिश्चित किये, अपितु पिता एवं पति के भी कर्तव्यों का विधान किया। क्योंकि व्यक्तियों से परिवार, परिवारों से समाज एवं समाजों से राष्ट्र बनता है अतः उपरोक्त कार्यों द्वारा पुराणों ने समाज में समन्वय की भावना विकसित की। सर्वसाधारण को विभिन्न रीति-रिवाजों द्वारा शिक्षित करके एवं समाज के प्रत्येक वर्ग को तीर्थ, स्नान पूजा-आदि धार्मिक अधिकार देकर पुराणों ने राष्ट्रीय एकता में योगदान दिया।

पुराणों का उद्भव; सामाजिक परिवर्तन की दिशा

प्रो० एल० पी० पाण्डेय

पुराण शब्द का अर्थ है प्राचीन, अथवा वह तत्त्व जिसका सम्बन्ध प्राचीनता से या प्राचीनकाल से है। इसी अर्थ में इस शब्द का सबसे प्राचीन प्रयोग विशेषण के रूप में ऋग्वेद में हुआ है। वैदिक ऋषियों ने ऋग्वेद में ही पुराणी शब्द का प्रयोग¹ किया है, जो पुनः एक विशेषण ही है। अतः इतना स्पष्ट है कि ऋग्वेद के समय में ही पुरातन, नूतनता की बात उठ चुकी थी क्योंकि 'प्राचीन' शब्द का प्रयोग नवीन के ही मध्य में होता है। अतः यह स्पष्ट है कि तत्कालीन समाज-चिन्तकों ने प्राचीन और नवीन में भेद करना प्रारम्भ कर दिया था। यह अपने आप में सामाजिक परिवर्तन का द्योतक है और सांस्कृतिक मान्यताओं की ओर सचेत होने का परिचायक है।

ऐसा सामाजिक परिवर्तन उत्तर वैदिक काल में अधिक द्रुत गति से होने लगा, कारण था बदलता हुआ आर्थिक परिवेश। आर्य पञ्जाब से पूर्व में बिहार तक फैल चुके थे और दक्षिण में नर्मदा नदी तक उनका विस्तार हो गया था। मध्य प्रदेश के आर्योत्तर जनों के संपर्क में आने के कारण वे नई सांस्कृतिक मान्यताओं एवं सामाजिक रीतियों से परिचित हुये थे। उस नवीन संपर्क के कारण आर्यों के समाज में परिवर्तन होना स्वाभाविक था। फिर आन्तरिक विकास साथ साथ ही हो रहा था। आर्य लोग स्वयं नये विचारों के पोषक थे।² अतः बाह्य संपर्क और आन्तरिक विकास के कारण उत्तर वैदिक काल में सामाजिक परिवर्तन सहज गति से हुआ।

इनमें आर्थिक कारणों ने अधिक सहयोग दिया। आर्थिक जाघार में लो के आविष्कार ने हलचल मचा दी, क्योंकि इससे खेती के जोखार मजबूत बनते

1 ऋग्वेद, 3 5 4 9।² 5 8-6, 10 130 6,

2 वही, 9 11.4

3 बानो भद्रा ऋतवो यन्तु विश्वतः³

ये और हमसे बने अन्य प्रकार के आकारों में भी मजबूती आती थी। जंगलों की कटाई मफाई अधिकतम हो गई थी। लोगों का स्थानान्तरण, नई बस्तियों का निर्माण, खेतों के योग्य अत्यधिक उपजाऊ जमीन की प्राप्ति, आवागमन के साधनों में वृद्धि आदि सभी में विकास हुआ था। खेतों से अतिरिक्त (surplus) उपज ने नगरीयकरण को यत्नि प्रदान की। परिणामतः उत्तर भारत में अनेक नगर बसाये गये। उद्योग-धन्धों की वृद्धि हुई। नये-नये व्यवसायों की उत्पत्ति हुई। जिनमें अधिक धन की जम्हरत पड़ी। व्यापार में गति आई क्योंकि इस समय तक सिक्कों का भी प्रचलन हो गया था। जनसंख्या में हुई वृद्धि ने समाज के हर पक्ष को प्रभावित किया। पुरोहित वर्ग का अत्यधिक विकास, कर्म काण्डों के अनिश्चित तपस्या पर जोर देना, अहिंसा का प्रचार और सदाचरण की अवधारणा तथा उसका विकास, तत्कालीन सभ्यता के नये मुख्य आयाम थे। इन सब के फलस्वरूप समाज में गतिशीलता आई और परिवर्तन का रूप सबकी दृष्टि में दिखने लगा, चिन्तन जगत में कर्म मार्ग की जगह ज्ञान मार्ग का महत्व, धर्म एवं सांस्कृतिक दशा भी उत्तर वैदिक काल में विकसित हुई। अतः प्राचीनता और नवीनता का प्रश्न इस युग में ऊँचे स्तर में उठना आरम्भ हो गया। मघिकाल जैसे भी मतमतान्तरों का युग होता है, जिसमें एक मत दूसरे से टकराता है और जिसमें जीवनी शक्ति होती है, वही जीतता है और आगे विकास करता है। उत्तरोत्तर वृद्धि की बात तो पूरे वैदिक काल में व्याप्त थी। ऋग्वेद में सन्तान वृद्धि, परिवार वृद्धि, जन वृद्धि, पशु सम्पत्ति वृद्धि तथा धन सम्पदा वृद्धि, तथा आयु वृद्धि की बार बार कामना की गई है, कर्मों का विस्तार और यज्ञों में धीरे-धीरे विस्तार हुआ, परन्तु ज्ञान वृद्धि और उसके लिए वृद्धि—कामना उत्तर वैदिक काल की ही देन जान पड़ती है। ब्राह्मण ग्रंथों, आरण्यकों तथा उपनिषदों में इस तथ्य की ओर अधिक ध्यान दिये जाने का वर्णन है।¹

साहित्य का विकास ऋग्वेद के युग में काफी हद तक हो चुका था। इसी के साथ-साथ कुछ अन्य विद्याएँ जन्म ले रही थीं। लेकिन उनके विकास का सही समय उत्तर वैदिक काल ही था। दर्शन के क्षेत्र में आत्मा एवं ब्रह्म की ओर नज़र पड़ गई, जो पहले प्रारम्भ हुई थी, इस युग में प्रस्पृष्ट हो गया और आत्मा, ब्रह्म तथा मोक्ष की कल्पना अपनी पराकाष्ठा तक पहुँच गई। साथ ही साधन मूर्ति की अवधारणा के कारण लौकिक दृष्टि भी बलवती हुई। इस युग

के आचार्यों ने जनीत का भी स्थान दिया। परिणामतः अतीत से सम्बन्धित कई ज्ञान-विशेष प्रकार में आये। अथर्ववेद में इतिहास, पुराण, माया तथा नारायणी जैसे विषयों का उल्लेख है, जिसका सम्बन्ध अतीत की उपनिषदों से होता है। शतपथ ब्राह्मण में उल्लेख मिलता है कि अनुगामन-विद्या, वाको-वाक्य, इतिहास पुराण, माया तथा नारायणी के स्वाध्याय करने में देवों को मधु से पूर्ण आहुतिया प्राप्त होती हैं।¹ तैत्तिरीय ब्राह्मण इन विद्याओं की तात्त्विका में कर्म को जोड़ता है।² गौड्य³ ब्राह्मण में इनके अतिरिक्त 'जाब्यान्' की सूचना मिलती है, जिसका सम्बन्ध अतीत में था। छान्दोग्य उपनिषद् में इतिहास पुराण⁴ का कई स्थानों पर उल्लेख है। इस उपनिषद् में सप्तशुनार से ब्रह्मविद्या सीखने के अक्षर पर नागधुनि न अपनी "अतीत विद्याओं के अनुसार इतिहास पुराण" को पचमवेद बनाया है। बृहदारण्यक उपनिषद् में भी 'इतिहास पुराण' को महाभूत का रूप माना⁵ है। इस तरह इतिहास पुराण को पचमवेद कहकर ज्ञान का एक विशेष एवं महत्वपूर्ण क्षेत्र माना गया है जिसका सीधा सम्बन्ध अतीत में है, जब माया, नारायणी, कर्म आख्यान और इतिहास तथा पुराण आदि की अवधारणा में यह स्पष्ट है कि उत्तर वैदिक काल में अतीत की ऐसी सांस्कृतिक उपनिषदों के प्रति ठोकातीन समान अत्यधिक सचेत था, जो उत्तरोत्तर बुद्धि के फलस्वरूप सुवर्ण होती हैं। उत्तरोत्तर उत्कृष्टता की भाव छान्दोग्य उपनिषद् में उल्लिखित है इनमें एक स्थान पर परोवराय शब्द का प्रयोग किया गया है जो श्रेष्ठ से श्रेष्ठतम उपनिषद् अर्थ का द्योतक है। यही एक जगह निम्ना है—

"व हैत मनिषत्वा शौनक उदरशाग्निहस्पानोक्त्वोवाच यावन् एव प्रवादा-

1 "यद्यनुगामनानि विद्या वाकोवाक्य इतिहास पुराण माया नारायण्य । य एव विद्यान् अनुगामनविद्यावाकोवाक्य इतिहास पुराण माया नारायणी द्वय हरत स्वाध्यायमधीयते" (शतपथ ब्राह्मण 11 5 6-8, 11 15 7 9)

2 तैत्तिरीय ब्राह्मण 2 ॥

3 गौड्य ब्राह्मण, पूर्वभाग 2.10

4 छान्दोग्य उपनिषद्, 7.1 2.4

5 वही

6 बृहदारण्यक उपनिषद् 2 4 11

मुद्गोप वेदिष्यन्ते परोवरीयो हैम्यस्तावदामिन्सोके जीवन भविष्यति ।”¹
 (शुनक के पुत्र अतिघन्वा ने उस उद्गीथ का शाण्डिल्य के प्रति निरूपण कर
 उससे कहा— जब तक मेरी सति में से (मेरे वंशज) इस उद्गीथ को जानेगे,
 तब तक इस लोक में उनका जीवन उत्तरोत्तर उत्कृष्टतर होता जायेगा) ।

यहां ध्यान देने योग्य बात यह है कि यहाँ ऐसे ज्ञान या विद्या की बात
 नहीं की गई है, जिसकी ‘उपासना’ करने से उत्तरोत्तर वृद्धि होती है । यहाँ यह
 भी कहा गया है कि यह सतान के लिए निरन्तर ज्ञातव्य है । छान्दोग्य उपनिषद्
 में ऐसे पीढ़ी दर पीढ़ी उपलब्ध ज्ञान या ब्रह्म विज्ञान का मौखिक रूप से
 बालान्तरो में बताये जाने की बात नहीं की गई है । एक जगह लिखा है कि “यह
 मधु—ज्ञान ब्रह्मा ने विराट् प्रजापति से कहा था, प्रजापति ने मनु से
 कहा और मनु ने प्रजावर्ग के प्रति कहा तथा अपने ज्येष्ठ पुत्र अरण नन्दन
 उद्दालक को उसके पिता ने इस ब्रह्म विज्ञान का उपदेश दिया था ।² शांकर
 भाष्य में “इसे विशिष्ट क्रमागत” ज्ञान कहा गया है, जो इतिहास पुराण का
 अर्थ द्योतित करता है । यहाँ यह भी कहा गया है कि पिता अपने ज्येष्ठ पुत्र
 को अथवा सुयोग्य शिष्य को ऐसे ब्रह्म ज्ञान का उपदेश करे ।³ वह इस विद्या
 को किसी और को न बताये ।⁴ अतः इन सबों से यह ज्ञात होता है कि
 इतिहास ‘पुराण’ वास्तव में इस प्रकार की विद्या के रूप में स्वीकार किये गये
 थे, जो एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी को उत्तरोत्तर वृद्धि के लिए सीपे गये थे ।
 यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि छान्दोग्य उपनिषद् में “इतिहास पुराण”
 शास्त्रों के रूप में वर्णित है । और दोनों को शिक्षा या ज्ञान का अंग माना
 जाता था । इन्हें पञ्चम वेद कहा जाता था । ब्रह्मा से प्रजापति को ज्ञान देने की
 बात से यह ज्ञात होता है कि अन्य शास्त्रों की भाँति मनीषियों ने ‘इतिहास
 पुराण’ को भी देवों से उत्पन्न माना है । यह उसकी प्राचीनता का द्योतक है

1 छान्दोग्य उपनिषद्, 1 9 3

प्रजापति = प्रजासत्तावित्यर्थ

परोवरीयो हैम्य = प्रसिद्धेभ्यो लोभिक जीवनेभ्य

उत्तरोत्तर विशिष्टतर जीवन तेभ्यो भविष्यति । 1 9 3 शांकरभाष्य

2 छान्दोग्य 11 3 4

3 वही 3 1 5

4 वही 3 1 6 1

यहाँ यह भी विचारणीय है कि सघिकाल प्राचीन सभ्यता के विकास में एक सकट का युग होता है। ऐसे समय में तत्कालीन समाज अपनी सांस्कृतिक धरोहर को याद करता है, क्योंकि उस समाज के लिए युगो युगों से दी गई पूँजी होती है जो उसे सकट की अवस्था में काम देती है। और जब नये पुराने का प्रश्न उठता है तो वह समाज सोच समझकर कदम उठाता है। परिणामतः जहाँ एक ओर नई दिशा की ओर दृष्टिपात करता है, नये मूल्यों को स्वीकारने या न स्वीकारने की बात पर विचार करता है, वहीं दूसरी ओर अपनी उपलब्धियों को पुनः तोलता है और उससे शक्ति अर्जित करता है। ऐसी परिस्थिति में उसे पुराना आचरण याद आता है वह मन में नये आचरण को पुरानों से तुलना करता है और अच्छे बुरे की पहचान करता है। परिणामतः आचरण से ऊपर उठकर सदाचरण की बात उठती है, उत्तर वैदिक काल एक ऐसा ही सगम युग था, जिसमें कई सांस्कृतिक धारयाँ आकर मिली थीं। ऐसे वातावरण में नैतिकता और सदाचरण की बात उठाई जाती है, क्योंकि वही समाज का मूलाधार होता है, जो नई परिस्थिति में जीवित रहने का साधन बनता है।

सदाचरण की अवधारणा भारतीय समाज में वैदिक युग से व्याप्त जान पड़ती है जो अत्यन्त अतीत काल से चली आ रही सामाजिक व्यवस्था के फलस्वरूप सुगम हुई थी। छान्दोग्य उपनिषद् में अच्छे आचरण वाले व्यक्तियों को "रमणीयचरण" कहा गया है और यह भी वर्णन है कि एम लोग उत्तम योनि में जाते हैं। यहाँ अशुभ आचरण वालों को "कपूय चरणा" कहा गया है। इस युग में धर्म और अधर्म की अवधारणा भी बन चुकी थी। छान्दोग्य उपनिषद् में धर्म और अधर्म शब्दों का प्रयोग एक ही स्थान पर किया गया है। इसमें अच्छी इन्द्रियवृत्तियों का भी उल्लेख है जिसका उद्भव शास्त्रादि के पढ़न सुनने के कारण होता है इसमें तमामयी वृत्तियों का भी उल्लेख है। अच्छी इन्द्रिय वृत्तियों को देव कहा गया है और तमामयी वृत्तियों को असुर। यहाँ इन दो वृत्तियों में होने वाले संघर्ष का भी उल्लेख है, जिसे देवासुर संग्राम की संज्ञा दी गई है। इस उपनिषद् में यह भी लिखा है कि यह संग्राम संपूर्ण प्राणियों के प्रत्येक देह में अनादिकाल से होता रहा¹ है। देवासुरों को प्रजापति के पुत्र रूप में वर्णन

1 छान्दोग्य उपनिषद्, 5 10 7

2 ऐसा वर्णन श्रीमद्भगवद्गीता में भी मिलता है। इसमें शुभ और अशुभ प्रवृत्तियों का उल्लेख है।

किया गया है और "कर्म एव ज्ञान" के अधिकारी पुरुष को ही प्रजापति कहा गया है।

उत्तर वैदिक काल में धर्म और नैतिकता दोनों का साथ-साथ विकास हुआ जान पड़ता है ऋग्वेद के दसवें मण्डल में तथा उत्तर वैदिक काल के अन्य ग्रन्थों में भी तप की महिमा का वर्णन है। तप से ही ऋत (universe) और सत्य की उत्पत्ति बताई गई है। उसे भावी जीवन का द्रष्टा कहा गया है। तप से अलौकिक शक्तियों की प्राप्ति का वर्णन है। कहा गया है कि इससे ही प्रजापति ने सृष्टि की रचना की और देवों ने स्वर्ग जीता। यही तप, यज्ञ, ऋत तथा ब्रह्म आदि को सृष्टि का आधार बताया गया¹ है। तैत्तिरीय ब्राह्मण में तो तप को ब्रह्म माना गया है, क्योंकि वह उससे ही जाना जा सकता है। मैत्रायणी उपनिषद् ने तप को ज्ञान का साधन माना² है क्योंकि यह कर्म की पराकाष्ठा थी, जिसमें पवित्र कर्म भी सम्मिलित थे। कर्म की इस परिभाषा ने इस युग में नैतिकता और सदाचरण के विकास में बड़ी मदद की।

नैतिकता और सदाचरण के विकास में आर्येतर धर्मों का भी बड़ा योगदान था। जिनकी प्राचीनता उत्तर वैदिक काल तक होती गई है। जैन और बौद्ध धर्मों में आचार शास्त्र पर अधिक ज़ार दिया जाता था। तप और अहिंसा तो ऐसे आचार व्यवहार के आधार थे। इन दो धर्मों के प्रवर्तक उपदेशक और प्रचारक सदाचरण के अन्य पक्षों पर भी अत्यधिक बल देते थे। जैनियों ने सम्यक् दशन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चरित्र को आत्मा या जीव का स्वाभाविक गुण स्वीकार किया, समस्त स्वाभाविक गुणों से युक्त जीव को ही शुद्ध जीव माना और सम्यक् चरित्र को ही मोक्ष का द्वार बनसाया।

जैन आचार्यों ने तो पूरे समाज को अनेक प्रकार का सदाचरण सिखाया। उन्होंने हर प्रकार की हिंसा करने, झूठ बोलने, अप्रिय बात कहने, निंदा करने, कठोर एवं पापमयी बात बोलने पर रोक लगाई, किसी भी प्रकार की चोरी न करने के लिए कहा, कामवासना से दूर रहने का उपदेश दिया और धन सम्पदा आदि का अधिक संचय करने के लिए मना किया। इन लोगों ने वैयक्तिक सद्गुणों के पासन पर भी जोर दिया। हर व्यक्ति को शोध, अभिमान,

1 अथर्ववेद 177, 774 1, 1156-19, 1211, ऐतरेय ब्राह्मण, 2 13, 2 33, ऋग्वेद 10, 191 1, 10 154 2

2 मैत्रायणी उपनिषद्, 3 12 13,

माया, लोभ, राग, द्वेष, कलह, दोषरोपण, चुगली, असयम, निन्दा, कपट-छल आदि बुराइयों से दूर रहने के लिए कहा । ये लोग पाप रहित होकर धर्म के पालन, विशेष समयों पर उपवास तथा दान पूजा आदि पर भी बहुत जोर देते थे, जिससे समाज में सद्बृत्तियों का प्रचलन होता है । ये दीन दुखियों को सेवा करना भी सिखाते थे । जीवन में क्षमा, सरलता, धैर्य, स्वाध्याय, ज्ञान, तथा तपस्या आदि पर भी अधिक जोर दिया जाता था ।

बौद्ध धर्म में भी जाचार शास्त्र पर अत्यधिक ध्यान दिया गया । उन्होंने कायिक, वाचिक तथा मानसिक कर्मों के ठीक ज्ञान को सम्यक दृष्टि बताया, इन्द्रियों पर सयम रखने, बुरी भावनाओं को दबाने तथा सुन्दर भावनाओं को प्रकट करने का उपदेश दिया, और भले कर्मों पर जोर दिया, उन्होंने हिंसा, चोरी और व्यभिचार लोभ, प्रति-हिंसा, मिथ्या-भाषण, चुगली, कटु भाषण और अनगल बर्हम आदि को बहुत बुरा बताया । उन्होंने उत्तम जीविका पर जोर दिया और मांस, मदिरा, विष एवं अस्त्र शास्त्र व व्यापार को रोकने का प्रयास किया । बुद्ध के आचार शास्त्र में सबसे महत्वपूर्ण बात थी मध्यम प्रतिपदा का पालन, जिसमें दो अतियों का त्याग और बीच के मार्ग पर चलने का उपदेश था । उनका कहना था कि काम-सुख में अधिक लीन हो जाना एक अति है और अधिक तपस्या करके शरीर को अत्यधिक यातना देना दूसरी अति है । उनका कहना था कि ऐमे राग और वैराग्य में सतुलन रखना चाहिए । भौतिक उन्नति और आध्यात्मिक प्रगति में सतुलन रखना ही बीच का जीवन जीना होता है । यही बौद्धों का मध्यम मार्ग था ।

मध्यम मार्ग को अपनाने की बात उपनिषदों में पहले ही कही जा चुकी थी । उत्तर वैदिक काल में वैदिक धर्म एवं जीवन दर्शन में भी आन्तरिक सुधारवादी दृष्टिकोण अपनाया गया था, फिर भी बौद्ध, जैन तथा अन्य तत्कालीन धर्मों एवं नैतिक शिक्षाओं का प्रभाव वैदिक सस्कृति पर पड़ना स्वाभाविक था । लोकायत धर्म एवं समाज द्वारा प्रतिपादित जीवन दर्शन को भी दृष्टि में रखना था । चार्वाक लोभ निहायत भौतिकवादी किस्म की दृष्टि रखते थे । अतः वैदिक सस्कृति एवं समाज दर्शन में भी सुधारवादी दृष्टि अपनाई गई । परिणामतः वह अन्दर से परिवर्तित हुआ । बड़े पैमाने पर होने वाले यज्ञों का जहा एक तरफ मक्षिप्त करने की आवश्यकता पड़ी, वहीं उपासना-यद्धति के द्वारा मोक्ष की कामना की गई । धीरे-धीरे भक्ति का विकास हुआ और वैदिक (ब्राह्मण) धर्म में वैष्णव धर्म की उत्पत्ति हुई ।

वैष्णव धर्म के नायक घोर आङ्गिरस के शिष्य देवकी पुत्र धीकृष्ण थे, जिसका उल्लेख छान्दोग्य उपनिषद् में किया गया है।

यह वैदिक धर्म का आन्तरिक किन्तु सुधारवादी विकास था, जिसकी प्राचीनता सिद्ध करने के लिए वैदिक देव सूर्य-विष्णु का सहयोग लिया गया। उस प्राचीन धर्मपरम्परा को आत्मसात करने के लिए उसमें अवतारवाद का सिद्धान्त कल्पित किया गया। इस धर्म में अग्य अनेक जीवन धाराओं को भी समय-समय आत्मसात कर लिया गया। उदाहरण रूप में नारायण को भी विष्णु का नाम मान लिया गया। जिसकी धर्म धारा अत्यन्त प्राचीनता से वैदिक धर्म में चली आ रही थी।

अज्ञात काल से (सृष्टि के आदि काल से) उद्भूत और विकसनशील ऐसे ही मानवजीवन के अनेक स्तरों एवं आयामों को प्रकल्पित देवता विष्णु का अवतार मानकर उनकी मायताओं और पद्धतियों को इस नये धर्म एवं जीवन दर्शन में स्वीकार कर लिया गया। वैसे देवकी पुत्र कृष्ण उस नये धर्म का सही प्रवर्तक थे, जिसे वसुदेव का पुत्र होने के कारण वसुदेव भी कहा जाता था। प्रारम्भ में इसी लिए इस नये धर्म को वसुदेव धर्म भी कहते थे, क्योंकि उसमें मूलतः वसुदेव की ही पूजा होती थी, जैसा कि पाणिनि की अष्टाध्यायी में उल्लिखित है। इस नये धर्म में व्यूहों की कल्पना कुछ बाद के विकास का परिणाम है। तीसरी शताब्दी ई० पू० तक यही भागवत धर्म के नाम से प्रचलित हुआ और पूरे उत्तर भारत में एक शक्तिशाली धर्म का रूप में फैल गया।

इस नये धर्म-दर्शन में, जो मूलतः वैदिक धारा का सुधारवादी विकास था जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है। बौद्ध जैन तथा छठी शदी ई० पू० में प्रवर्तित अन्य धर्मों के प्रमुख उपदेशों का स्वीकार करके समन्वय की दृष्टि अपनाई गई। परिणामतः बौद्धों को जीवनदर्शन मानकर यज्ञों को सतिष्ठ किया गया और उपासना एवं पूजा पद्धति को अधिक महत्त्व दिया। कम और ज्ञान के साथ-साथ भक्ति का मत प्रतिपादित किया गया और प्रवृत्ति तथा निवृत्ति मार्ग का सम्पन्न करने इमने धीरे-धीरे सम्पक में आने वाले लोक धर्म के सभी गुणों और विशेषरूपों को अपने में आत्मसात कर लिया। यह पूजा, नाग पूजा, वृक्षपूजा, जलपूजा, तथा ऐसे ही अन्य अनेक जनमाधारण के धार्मिक विश्वासों को जैसे जादू-टोना आदि को भी जो आदि काल से चले आ रहे थे, इस नये धर्म दर्शन में स्थान दिया गया। इसी प्रकार वैदिक या आदि काल से

चले आ रहे शैव, शक्ति, और गणपत्य, धर्म सम्प्रदायों का भी सुधारवादों का विकास हुआ। बाद में पौराणिक युग में हिन्दूधर्म के अनेक सम्प्रदाय कहलाये। परन्तु इन सबको एक सूत्र में करने वाली विचारधारा बड़ी थी जिसका वर्णन वेदों में या और वैदिककाल के अन्य ग्रन्थों में मिलता है। उपनिषदों में उल्लिखित उपासना और श्रीकृष्ण द्वारा बनाई गई साकप्रिय भक्ति भी इन सबका एक सूत्र में पिरोती है।

इन सभी धर्म सम्प्रदायों में सदाचरण को बहुत महत्व दिया जाता था। समाज में नैतिक कार्यों को ही बढ़ावा दिया जाता था। इन धर्मों में भी जैन तथा बौद्ध धर्म की तरह शुभ और अशुभ कर्मों में अंतर बनाया जाता था और शुद्ध आचरण का उपदेश दिया जाता था। नैतिक जीवन दर्शन इन सबका मूल आधार था।

इन सभी धर्म सम्प्रदायों अर्थात् अवैदिक अथवा वैदिक, नये अथवा पुराने सभी की प्रधान विशेषता थी—विचार स्वतन्त्रता। इन सबका परिवर्तन में और परिवर्द्धन में विश्वास था। जैनियों ने स्यादवाद के वर्णन का प्राबुध्बिक करके यह बताया कि एक ही वस्तु को विभिन्न दृष्टि कोणों से देखना चाहिए सभी इसका मूल रूप सामने आता है। इसका कहना था कि एक ही वस्तु के कई गुण या धर्म हो सकते हैं, उसे हर प्रकार से देखना उचित होता है। भगवान् बुद्ध ने भी वैचारिक स्वतन्त्रता पर जोर दिया और अन्धानुकरण के स्थान पर लोगों का स्वयं उचित अनुचित पर विचार करने की सलाह दी। उन्होंने कार्यों के कारणों की समीक्षा की और उनके परिणाम का मन प्रतिपादित किया। उनका कहना था कि वस्तु की उत्पत्ति हमारे पर निर्भर करती है अर्थात् कारण के आधार पर एक कार्य का जन्म होता है, तब पुनः यह कार्य-कारण बन कर एक भिन्न आनामी कार्य की उत्पत्ति करता है। इस कार्य कारण सम्बन्ध को बौद्ध दर्शन में प्रतीत्यसमुत्पाद बाद (या हेतुवाद) की संज्ञा दी गई है। इस सिद्धान्त से समाज स्वयं परिवर्तनशील सिद्ध होता है और सृष्टि के सभी पक्ष गतिशील सिद्ध होने हैं।

सामाजिक परिवर्तन की इस अवधारणा की व्याख्या उपनिषदों के युग में ही होने लगी थी। यास्क के निरुक्त में 'पुराण' की व्याख्या करते समय लिखा है कि "पुरा नव भवति" अर्थात् समय के कारण प्राचीन नवीन हो जाता है, अर्थात् इसका अर्थ यह है कि समाज अपनी आवश्यकता के अनुसार प्राचीन

मूल्य को नया कर लेता है। फिर भी प्राचीनता के प्रति मोह वैदिक चिन्तन में व्याप्त था, जिसके कारण सृष्टि के आदि काल से चली आ रही मान्यताओं को लिपि बद्ध करने की आवश्यकता जान पड़ी। सम्भवतः इसी कारण ज्ञान के शोधन में इतिहास और पुराण—जैसी विद्याओं का जन्म हुआ जिसमें प्राचीन काल से प्रवर्तित मानव द्वारा विकास के लिए जिम्मेदार कर्म तथा उसके प्रकल्पित और सृजित सांस्कृतिक मूल्यों को सुरक्षित रखने का प्रयास किया गया।

सब मान्य सदाचरण और सामाजिक आचार-व्यवहार को पहले तो धर्म-शास्त्रों के रूप में लिपि बद्ध किया गया और तथा मौखिक रूप से सँजोई गई सामाजिक मान्यताओं को स्मृतियों के आकार रूप में सामाजिक विधि का स्थान दिया गया है।

उत्तर वैदिक काल में पुराणों के ज्ञाता अनेक ऋषि विद्यमान थे। ऋग्वेद में वर्णित ऋषियों में गृत्समद्, विश्वामित्र, वामदेव, अत्रि, भरद्वाज, वशिष्ठ, कण्व, अगिरा तथा पवमान आदि प्रमुख हैं, जिन्होंने ऋग्वेद की ऋचाओं का सृजन किया था। उन्हें प्राचीन मानव विकास की कहानियाँ मालूम थीं। जिन्हें वे गाथा कहते थे। ऋग्वेद में "पुराणी गाथा"¹ का उल्लेख है जो आदि काल में मौखिक रूप में एक पीढ़ी के बाद दूसरी पीढ़ी को अर्पित की गई प्राचीन कर्म श्रृंखलायें थी, जिन्हे तत्कालीन समाज में कहानियों के रूप में समोकर सुरक्षित रखा गया था। उत्तर वैदिक काल में ऐसी प्राचीन सांस्कृतिक धरोहर को सुरक्षित रखने के प्रयास पर अधिक प्रकाश पड़ता है। अथर्ववेद में पुराण और पुराणवित्²—जैसे शब्दों का सज्ञा के रूप में प्रयोग किया गया है जिससे यह सिद्ध होता है उत्तरवैदिककाल में पुराण का आविर्भाव उस अर्थ में हो गया था जिस अर्थ में हम उसे मस्तुत साहित्य में जानते हैं। महत्वपूर्ण बात यह है कि अथर्ववेद में ही पुराण की उत्पत्ति ऋग्वेद, यजुर्वेद और अथर्ववेद तीनों साथ बताई गई है। इससे यह बात जानी जाती है कि चारों वेदों में कही गई और तब तक समाज में सँजोई गई प्राचीन बातों को पुराण कहा जाता था। इससे यह बात स्पष्ट होती है कि उत्तरवैदिक काल में पुराण का जन्म हो चुका था और उसमें विकास भी होने लगा था। दूसरे शब्दों में यह

1 ऋग्वेद, 9 99 4

2 अथर्ववेद, 11 7 27, 11 8 7

कहा जा सकता है कि—पुराण लिखा जा रहा था। क्योंकि ऐसा होने से ही उसे पठन-पाठन का विषय बनाया जाना सम्भव हुआ होगा।

यह बात हम तथ्य से भी मिथ्य होनी है कि उत्तर वैदिक माद्विष्य के अनेक अर्थों में पुराण को एक शास्त्र या विद्या के रूप में स्वीकार किया गया था। शतपथ ब्राह्मण में पुराण स्वतंत्र रूप से भी और इतिहास के साथ-साथ संपुक्त-रूप में भी वर्णित है। इसमें यह स्पष्ट होता है कि पहले पुराण और इतिहास को एक ही विद्या माना जाता था, लेकिन समय के साथ पुराण की अवधारणा इतिहास शास्त्र में हटकर एक नये शास्त्र के रूप में होने की बात उठ चुकी थी और उसका जन्म एक नई विद्या के रूप में हो चुका था। यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि शतपथ ब्राह्मण में ही यह नियमित किया गया है कि यज्ञ के नवें दिन पुराण वेद का उपदेश दिया जाये।¹ उसकी भाषा यह बताती है कि इस युग में वास्तव में ऐसा होता था। इस तथ्य से तो इस बात पर संदेह करने की गुंजाइश नहीं है कि शतपथ ब्राह्मण के युग में पुराण एक नये वेद के रूप में स्वीकार किया गया था। यही बात गोप्य ब्राह्मण से भी मिथ्य होनी है जहाँ पुराण को भी ब्राह्मणों उपनिषदों तथा कल्प आदि ग्रंथों के साथ एवं वेदांग के रूप में वर्णित किया गया है।² यहाँ भी उसे एक मंत्र में पुराणवेद कहा गया है—और दूसरे मंत्र में इतिहास को 'इतिहासवेद' कहा गया है।³ तैत्तिरीय आरण्यक में "पुराणानि" कह कर कई पुराण ग्रंथों या पुरानी मान्यताओं का वर्णन है और छान्दोग्य उपनिषद में इतिहास पुराण के संश्लेष का वर्णन है। यहाँ उपनिषद में प्राच्य यह कथन ध्यान देने योग्य है—

“ते वा, एतेष्वर्वाङ्गिरस एतदितिहास-पुराणमभ्युपगम्य तत्प्राभितप्तस्य यशस्तेज इन्द्रिय वीर्यमनास रमोऽजायत ॥ (छान्दो 3 4 2)

अर्थात् इन अपर्वाङ्गिरस ने ही इस इतिहास पुराण को अभितप्त किया। इस अभितप्त (इतिहास पुराण) से यश, तेज, इन्द्रिय वीर्य अन्नाद्यरूप रस की

1 अथ नवमेऽह्नि तानुपदिशति पुराण वेद सीधमिति किञ्चिन् पुराणाया-
चक्षीत ।” शन ब्राह्म० 13 4 3 13

2, गोप्य ब्राह्म 1 2 10,

3 वही 1 1 10

4 तैत्तिरीय आर 2 9, बृहदारण्यक 2 4 11

उत्पत्ति हुई"। इस मदर्थ से यह स्पष्ट सिद्ध होना है कि जिस प्रकार इतिहास-शास्त्र के उद्भव एवं विकास के लिए अथर्वान्तरिम जिम्मेदार माने जाते हैं, उन्ही प्रकार पुराणशास्त्र के जन्म और विकास के लिए भी उन्हीं का योगदान स्वीकार करना चाहिए। छान्दोग्य उपनिषद् की रचना के समय (लगभग 8वीं शदी ई०पू० में) पुराण और इतिहास सम्पूर्ण विद्याओं के रूप से स्वीकार किये गये थे। बाद में चलकर इतिहास, पुराण से अलग एक नई विद्या के रूप में बढा हुआ। साथ ही साथ पुराण भी जो एक शास्त्र के रूप में स्वीकृत किया गया था धर्मशास्त्रों के युग में असंग से विस्तार से ग्रन्थ रूप में सँजोये गये। ऋग्वेद के समय और उत्तर वैदिककाल के प्रारम्भ में पुराण-मौखिकरूप से एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी को दिया जाता रहा। [अतः यह कहना समीचीन है कि ऐसे मूल्य न जाने कितनी शताब्दियों से रहन सहन के अनुभवों के परिणामों और न जाने कितने समाज शास्त्रियों के दर्शन का निष्पन्न था। अतः जहाँ एक ओर नये युग के स्वागत करने की कामना थी, वही दूसरी ओर प्राचीन युग को सँजोने की भी कामना थी। अतीत से एक पीढ़ी के बाद दूसरी पीढ़ी को दिये जाते मौखिक मूल्यों और सामाजिक आचरण संहिता को यदि लिपिबद्ध न किया जाता तो शायद वे काल के गाल में समा जाते। विशेष करके उस समय जब सामाजिक परिवर्तन के लिए सर्वसाधारण में नये विचारों को बड़े पैमाने पर अपनाया जाने लगा था। छठी शताब्दी में छठी धार्मिक-सामाजिक क्रान्तियों में इस परिवर्तनशील दर्शन का आन्दोलन ने ऐसा रूप ले लिया था, सम्भवतः इसीलिए पुरानी बातों को मजबूत की प्रक्रिया भी बलवती हो गई। ताकि नयी सामाजिक व्यवस्था प्राचीन व्यवस्था को पदच्युत न कर दे। अतः छठी शदी ई० पू० के बाद, वैदिक या आर्य विचारधारा का नवीनीकरण होने के साथ साथ प्राचीन मान्यताओं को लिपिबद्ध किया गया। धर्मशास्त्रों के साथ-साथ पुराणों का प्रणयन इसी लक्ष्य की प्राप्ति का साधन था। यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कुछ समय बाद इसी लक्ष्य की पूर्ति के लिए पुराणों के पाठ का भी प्रवर्धन किया गया। आश्वत्थामन गृह्यसूत्र में पुराणों के अध्ययन एवं पठन-पाठन पर जोर दिया गया।

यहाँ हम इस बात पर भी विद्वानों का ध्यान आकृष्ट करना चाहते हैं कि प्रायः सभी विद्वान पुराण को इतिहास मानते हैं। परन्तु इतिहास न तो पुराण है और न पुराण इतिहास बन सकता है। यहाँ यह भी ध्यान दिलाने योग्य है कि स्वयं उत्तर वैदिक काल में इतिहास और पुराण एक स्तर पर असंग-असंग विद्याएँ स्वीकार की गई थीं। अतः दोनों विद्याएँ एक नहीं थी, वरन् दोनों असंग ज्ञान और लेखन-विद्याएँ थीं, परन्तु दोनों में धनिष्ठ सम्बन्ध

अवश्य था, क्योंकि दोनों अतीत से सम्बन्ध रखते हैं। उसी प्रकार विद्वानों ने गाथा, कल्प, आख्यान तथा नारायणी आदि को भी इतिहास माना है। चिनका उल्लेख उत्तरवैदिक काल में विद्याओं या रचना-विशेषों के नाम के रूप में हुआ है और जिन्हें कहा या सुना जाता था। मैं यहाँ यह भी कहना चाहता हूँ कि इनमें से कोई भी इतिहास नहीं हो सकता है, क्योंकि इतिहास में साक्ष्य होना निहाम्यत जरूरी होता है और इनमें से किसी के कहने के लिए साक्ष्य नहीं उपलब्ध होता है। परन्तु इतना स्पष्ट है कि इन सभी का सम्बन्ध अतीत से होता है और ये लेखन-विचार्य अतीत की कहानी कहनी हैं। इन में न जाने कितनी दूर के अतीत की कथा है, अन उनके प्रामाण्य के लिए साक्ष्य पाना सम्भव नहीं है जो इतिहास विषय की पहली और मूल आवश्यकता है। छान्दोग्य उपनिषद्¹ में वर्णित 'इतिहास पुराण' के भेद पर टिप्पणी करते हुए शंकराचार्य ने लिखा है कि जो सिद्ध हो सके वह कथन इतिहास है और जो सिद्ध न किया जा सके, वह पुराण है।

स्वयं उत्तरवैदिककाल में ही इतिहास और पुराण में अन्तर किया गया था। उस युग में इतिहासकारों का एक वर्ग था, जिन्हें "ऐतिहासिक" कह कर निश्कृतकार यास्क ने अपनी ज्ञान की व्याख्या में उनकी सहायता ली है। ये लोग वैदिक ऋचाओं की व्याख्या ऐतिहासिक दृष्टि से करते थे। ऋचाओं की व्याख्या के लिए ब्राह्मणग्रंथों की कथाओं को "तत्र इतिहासमाचक्षते" कहकर उद्धृत किया है। और इतिहास की अवधारणा का संकेत किया है। निरुक्त की व्याख्या में दुर्गाचार्य ने अपनी वृत्ति में लिखा है। "निदानभूत इतिह एवमासीत् इति य उच्यते स इतिहास"। अर्थात् जो निश्चितरूप से हुआ था। इसका तात्पर्य यह है कि उत्तर वैदिक युग में इतिहास के अन्तर्गत वास्तविक घटना का उल्लेख किया जाना था। अथर्ववेद तथा ब्राह्मण ग्रंथों में यह शब्द पुराण से भिन्न स्वतन्त्ररूप में इसी अर्थ में प्रयुक्त होता था। स्पष्ट है कि ऐसी प्राचीन घटनाओं या उनके चरित्रों का, जिन्हें उस समय वास्तविक नहीं कहा जा सकता था, या वास्तविक होते हुए भी जिन्हें सिद्ध नहीं किया जा सकता था, या उस समय से अति दूर स्थित प्राचीनकाल में घटी होने के कारण जिनके वर्णन या जिनकी व्याख्या में केवल कल्पना का सहारा लेना पड़ता था, वे सभी इतिहासेतर घटनाएँ या चरित्र समझे जाते थे। यहाँ बात गाथा, आख्यायिका या कल्प आदि के सम्बन्ध में भी लागू होती है। अतः उन्हें भी इतिहास कहना या इतिहास की शाखा मानना तर्क सम्मत

नहीं जान पड़ता है। सम्भवतः इसीलिए बाद में रचे गये पुराणों में इन सब को स्थान दिया गया और वे अन्ततः पुराणों के अंग बन गये होंगे।

यहाँ यह बताना हमारा लक्ष्य नहीं है कि पुराणों की रचना किसने की? क्योंकि इतने प्राचीनकाल में कब किसने क्या लिखा? यह बताने के लिए हमारे पास कोई साक्ष्य नहीं है, क्योंकि प्राचीन काल के भारतीय रचनाकार अपनी कृतियों में अपना नाम नहीं देते थे। यहाँ तो सिर्फ इतना ही बताया जाना अभीष्ट है कि पुराणों के लिखने की आवश्यकता क्यों पड़ी? हमारा तात्पर्य उन सामाजिक, आर्थिक परिस्थितियों की ओर नकेत करना है, जिनके कारण समाज में परिवर्तन होना शुरू हो गया और समाज अपनी सांस्कृतिक विरासत को संजोने का काम करता है। उत्तर वैदिक काल में सृष्टि के आदि काल से भीषण रूप से चली आती सांस्कृतिक विरासत को बचाने का प्रयास किया गया, क्योंकि इसकाल में सामाजिक परिवर्तन जोरो पर था और वह छठी श० ई० पू० में अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच गया था परिणामतः वैदिक समाज, धर्म एवं संस्कृति में आन्तरिक सुधारवादी दृष्टिकोण अपनाया गया। अतः, जहाँ एक ओर वैष्णव धर्म (भागवत धर्म) का जन्म हुआ वहीं दूसरी ओर सम्भवतः इसी आन्तरिक विकास ने प्राचीन धरोहर को संजोने के लिए पुराणों का संग्रह करना प्रारम्भ किया। ब्राह्मणधर्म के युग में ही इस काम की शुरुआत हुई होगी, क्योंकि इस समय वैदिक ऋचाओं की टीकाएँ होने लगी थी। टीका-लेखन में भी स्वयं सम-कालीन रचनात्मक नूतनता आती है और युग अपनी बात के पदों में उदाहरण देकर नये युग को पुराने युग की बात समझाता है। यही सम्भवतः पुराणों को लिपिबद्ध करने का आरम्भिक युग था, जो प्रारम्भिक शास्त्रों के लेखन के समय पुराण संहिता के रूप में सामने आया।

इन ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक शक्तियों के कारण प्राचीन पुराण संहिता के रचे जाने की संभावना बनती है। इसीलिए कुछ विद्वानों ने उपलब्ध पुराणों की रचना के पूर्व एक आदिपुराण संहिता के होने में अपना विश्वास व्यक्त किया है। प० बलदेव उपाध्याय यह मानते हैं कि जब पुराणों की विद्या का एक अंग माना गया और उत्तर वैदिक काल में उसका अध्यापन होने लगा तो इन्ने बिना ग्रन्थ बढ़ किये कैसे संभव हुआ? उपाध्याय जी ॥ इस वैज्ञानिक तर्क में बड़ी शक्ति है, फिर भी अन्य विद्वानों ने ऐसे आदि ग्रन्थ की स्थिति में सन्देह व्यक्त किया है। हाजरा¹, पुमान्कर² तथा कुछ अन्य विद्वानों का मत है

1 हाजरा स्टडीज इन द पुराणिक रिचार्ज्स आन हिन्दू राइट्स एण्ड कस्टम्स, p 5

2. ए० ई० पुमान्कर, स्टडीज इन द एपिस्म एण्ड पुराणाज, इन्ट्रोडक्शन, p 52

कि प्राचीनकाल में पुराणसंहिता'—जैसा कोई ग्रंथ नहीं विद्यमान था। ऐसी हो धारणा विन्टरनिट्ज¹ जैसे पाश्चात्य विद्वानों की भी है। परन्तु सीधी बात यह है कि क्या बिना अग्नि के धुआँ बनना और दिखना संभव है। हम पहले ही वर्णन कर चुके हैं कि उत्तर वैदिक काल में इतिहास के साथ पुराण, वेद का भी उल्लेख है, जिसे न केवल छानों को पढ़ाया जाता था, बल्कि यज्ञों और श्राद्धों में उसका पाठ भी होता था, जैसा कि शतपथ ब्राह्मण में उल्लिखित है। जैसे अथर्वशाम्न्य में उल्लिखित राजनीति के आचार्यों द्वारा लिखित दण्डनीति के प्राचीन ग्रंथ उपलब्ध नहीं हैं, या उसी प्रकार जैसे वात्स्यायन द्वारा उल्लिखित कामशास्त्र के प्राचीन आचार्यों की कृतियाँ अभी तक अप्राप्य हैं। परन्तु इतना तो मानना ही पड़ेगा कि बाद में लिखे गये उन विषयों के ग्रंथों में उन प्राचीनग्रंथों के अंश या उनकी बातें सम्मिलित कर ली गई हैं, कहीं उनका उल्लेख करके और कहीं उन स्रोतों का बिना उल्लेख किये ही उनका योगदान स्वीकारा गया है। इसी तरह प्राप्त पुराणों में प्राचीन 'पुराणसंहिता' की बातें अवश्य ली गई हैं, क्योंकि उन्हें भी पुराण कहा गया है। यह ऐसी लेखन-विधायें जो बाद में चलनी रहीं। बदलते हुए समय के कारण प्राचीन का अत्यन्त विस्तार से देखा गया। परिणामतः अनेक पुराण लिखे गये। इनका सम्बन्ध मूलतः अतीत से था, अतः अतीत से सम्बन्धित सभी लेखन-विधायें इनमें स्वीकार कर ली गईं। इसीलिए उत्तर वैदिक कालीन गाथा, आख्यायिका, नारायणी तथा कल्प आदि विषय पुराणों के विभिन्न अंग बना दिये गए। इतिहास को भी इसीलिए पुराणों में रख लिया गया क्योंकि उसका भी सम्बन्ध अतीत से था। पुराणों के वचानुचरित वाले कुछ भाग जो इतिहास के अति सम्मिश्रित जान पड़ते हैं, संभवतः इतिहास ग्रंथ से ही लिए गये हैं।

कुछ विद्वानों ने पुराणों के सृजन की दो प्रमुख धारारें मानी हैं। रमा शंकर भट्टाचार्य का मत है कि प्रथम धारा कृष्ण द्वैपायन व्यास से प्रारम्भ होकर मूल पुराण संहिता के रूप में संप्रहीत हुई। पार्श्वोदर की सलाह है कि हो सकता है आचार्यों की देखरेख में शिष्यों ने लिपिबद्ध किया हो। उनका अनुमान है कि अत्यन्त प्राचीन काल में "पुराण" एक अव्यवस्थित और बहुधा-विकीर्ण परम्परागत लोकवृत्तान्तक विधानविशेष मात्र था। जिसे कृष्णद्वैपायन व्यास ने कठिण नवीनविषयों का संयोजन करके व्यवस्थित संहिता का स्वरूप

1. विन्टरनिट्ज, ए० हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर भाग 1, p 313 और

प्रदान किया था।¹ पॉर्जॉटर महोदय की भी धारणा कुछ ऐसी ही है।² उनका कहना है कि जब वेदों में धार्मिक ऋचायें सग्रहीत की गईं तो लोक परक बातों का पुराणों के रूप में सग्रह करना स्वाभाविक ही था।³

सच पूछा जाय तो 'पुराण' प्राचीन सांस्कृतिक घरोहर को निरन्तर सँजोने का एक निरन्तर लोक परक लेखन विद्या है। जब-जब सामाजिक परिवर्तन इस सीमा तक पहुँच जाता है कि उसके परिणामस्वरूप अतीत के खो जाने का डर होने लगता है तो समकालीन मनीषी प्राचीन को सर्वदैव के लिए पुराण के रूप में रच लेते हैं। यही अवधारणा 'पुराणों' की उत्पत्ति और सृजन के विषय में सागू होती है। ऋग्वेद में धर्म से सम्बन्धित ऋचाओं में भी और उनके साथ-साथ उसी में प्राप्त अन्य लोक परक ऋचाओं में भी पुराणों की उत्पत्ति देखी जा सकती है, क्योंकि उसमें अति प्राचीन-काल से पीढ़ी दर पीढ़ी चली आई प्राचीन मान्यतायें और मानवकर्म सजोये हुए हैं। यह पुराणों के सृजन का प्रथम स्तर माना जा सकता है। दूसरा स्तर उत्तर वैदिक काल का है, जब 'पुराण संहिता' का सृजन हुआ। तीसरा स्तर छठी शताब्दी ई० पू० से लेकर प्रथम श० ई० पू० का काल माना जा सकता है, क्योंकि रामायण और महाभारत में 'पुराण' जैसे वर्णन विद्यमान है। ध्यातव्य है कि यही यह युग है, जब भारतवर्ष ईरानियों और यूनानियों के संपर्क में आया। पुराण-रचना का चौथा स्तर इसके बाद प्रारम्भ होता है, जब शकों और कुषाणों के आक्रमण और सांस्कृतिक सन्नमन के कारण प्राचीनता को सजोने का विशेष अवसर आया। वास्तव में नये पुराणों की रचना और पुराने पुराणों में नये क्षेत्रों का सृजन सामाजिक परिवर्तन का परिणाम था, जिसमें प्राचीनता को सँजोना आवश्यक हो गया था, क्योंकि नई मान्यताओं की देर में कठिनाई से स्वीकार किया जाता है तथा पुराने मूल्यों एवं अपने अतीत की उपसंविधियों को भूलाना कठिन हो जाता है।

1. रमाशंकर भट्टाचार्य, पुराणगत वेद विषयक सामग्री का समीक्षात्मक अध्ययन, p. 90

2. इस बात की सूचना स्वयम् कुछ पुराणों में मिलती है। जैसे—वायु, ब्रह्माण्ड तथा विष्णुपुराण में निम्नलिखित श्लोक मिलता है जिसे पॉर्जॉटर में उद्धृत किया है—

आढनानैश्चाप्युपाख्यानैर्गथाभि कल्पजोक्त्रिभि ।

पुराण संहिता चक्रे पुराणार्थविस्तारद ॥" पॉर्जॉटर, p. 21

3. एफ०ई० पॉर्जॉटर, एन्सिएन्ट इन्डियन हिस्टोरिकल ट्रेंडिंग्स, 1972, p. 22.

THE ESSENCE OF PURĀṆAS

Prof P N Kauthekar

The sense is the essence of Purāṇas. This sense is mythic. It was a common understanding of the common people which got manifested through the glorified life-deeds of heroes and deities with their super-natural power. There was a great Vedic tradition of the Pavitrākhvānas and the authors of the Purāṇas come forth to preserve it. The entire culture was essentially to be imbibed on the common people. For this great task, these authors used the material of the common people in which folk-tales of the heroes was coming through the ages. Thus the brilliant authors of Purāṇas became the custodians of the Vedic lore from time to time.

There is no doubt that the narration of legends was for the sake of common people. However the common sense itself is not common. These authors had a special mythic and legendary sense, and hence their listeners have been spell-bound. The picturesque description of the past events with a historic as well as religious approach has been concurrently approved by the common people. We learn from Bāṇa's Kādambari how the reading of the Mahābhārata was popular in the temples of the 7th Century.

This mythic sense was unique because of the fact that the Purāṇa legends and myths have been narrated not as a dogmatic concern in a narrow sense. The Purāṇa-Kāthās have been told with great human interest. There were no doubt some tales emphasising the importance of Brāhmaṇa-cult, but it was due to the acceptance of the common people. And these authors, along with mythic sense and human interest, had a popular style of narration. This art of narration helped

to achieve a great support to the ancient events and their instruction

It was nothing but an understanding of a great and glorious tradition of India. Among the listeners, there were so many illiterate men and women. These so-called illiterate people could read the culture between the two lines of the Purāṇas, while many a Pandits could not do so. Scholars suffering from the pedantry were the worms of scriptures, but not the bees which throng on the flowers for the sake of Rasa. The super-natural element in the Purāṇas had given the sublimity, to the events of the heroes, but at the same time they arouse the human sentiments also. The super-natural element itself is a natural phenomenon. It is a part of our nature in itself. We are on the grounds and hence the escapism in the romanticism manifests beauty. The beauty is a universal phenomenon. This may not be the exclusive property of Pandits only. The common people enjoyed beauty of the literary anecdotes of those days.

The Purāṇa is a form of literature which gave birth to so many forms of literature. Moreover, they inspired great poets.

No doubt, the Purāṇas belong to the religious movement of those days. But, it is to be investigated what was the reason that they were accepted by all. It was, then, essentially beneficial for day-to-day's life. The Purāṇas teach them certain peculiar characteristics of the Śaivism, the Vaiṣṇavism etc. But, the philosophical note therein was the same that is Bhakti, pious life and good moral conduct for the welfare of the individual and the society both.

It is to be noted that the Dharma was not a vague conception like the religion of today. The Dharma was to be practised in life. The stories of such pious men and women support this fact. Dharma was to be accepted on the basis of the Śruti, Smṛti, sadācāra and the action to be approved by the worldly and spiritual power. The authors of Purāṇas gave the history of this Dharma through the Purāṇas to the people. These were the illustrations of what they preached.

The scholars have shown three categories

- 1 The directive of the Vedic verdict like the order of one's parents—they are Vedas ,
- 2 The friendly advise like a friend's counsel was given by the Purāṇas ,
- 3 The soft and loving indication of any suggestion is given the Belles letters like a beloved gives to her lover

The Purāṇas are treated as friends of the people Their friendship is based on equal footing They do not frighten the listeners and readers They take them into confidence The listeners listen to them This friend takes the opportunity to make the use of the rare stock of myths and legends A friend in life proposes to follow a right path The another friend is convinced when he listens to the interesting and eventful legends to confirm whatever advised by the narrator friend

In the Vedic literature, legends are called the Pavitrakhyānas That is, they are not mere fictions They are the folk-tales evolved after the departure of a great soul in heaven The anecdotes are retold The Pavitrakhyāna has got the sanctity The customs and traditions of the society have been strengthened by the narrators

Who were then the authors of Purāṇas ? They were the Bhrigus and the sūtas, who were denied the right of chanting the Vedic hymns and also no direct participation in the Yagya as a 'hota' was allowed to Sūtas They were faithful to the Vedic religion They preserved the folk-tales coming through the ages Thus, the great Vedic material was made available

Some scholars say that the Ekāyana was a lost branch of early Vedic literature Some see that the Pancharātra thoughts of the Nārada Smṛiti and the Bhāgavata Dharma were originated from the Ekāyana. I beg to differ It was the stock of folk-tales of the Vedic age converted into the legends in the Purāṇas Sāyana is right when he says—*Ekāyanam Nectīśāstram (Chhāndogyaopaniṣad)*

110891

The legends denoting the moral was the chief characteristic of the Vedic Nītishāstra. The same tradition was followed in the Panchatantra literature also in later period. The authors of the Purāṇas had preserved the folk-lore, maintained the element of the Niti, the word which cannot be translated satisfactorily in English according to Reider, the translator of the Panchatantra.

The origin of the Purāṇas can be traced in the Arthavāda tradition of the Vedas. The legends adopted by the authors of Purāṇas denote this tradition. There was a mantra-tradition and the Arthavāda tradition. The Purāṇas contain the element of stories from the Arthavāda (and also Aṭṭhakathā of Buddhists) and the Niti from the Vedic mantras. Thus, the combination of the constituent elements of both the traditions gave birth to Purāṇic lore. This wisdom is the essence of any didactic story literature.